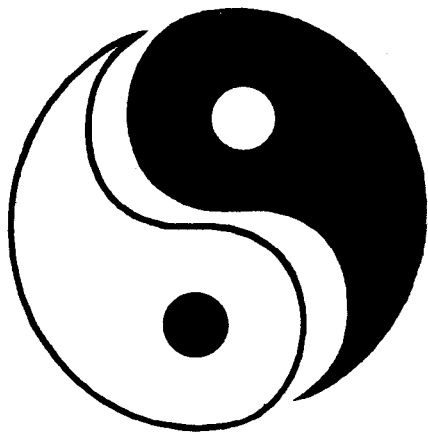


周易

王居恭 著

漫谈

中国书店



目 录

从算卦谈起.....	1
一、卜	1
二、筮	6
《周易》的结构	13
一、《经》.....	13
二、《传》.....	14
三、“—”与“--”	17
四、二进制与六十四卦.....	21
筮 法	37
一、成卦法.....	37
二、变卦法.....	43
《易》的数字	51
一、河 图.....	51
二、洛书(九宫图).....	56
《周易》之基本概念	67
一、《易》象与文辞.....	67
二、易.....	77
《周易》作为史料书	84
一、卦爻辞中的故事.....	84
二、社会史料.....	88
三、卦爻辞中的生活气息.....	91
略述《周易》的哲理	96
一、谈 天.....	96

二、易 教	103
三、论 时	108
四、说 象	110
五、忧 患	115
《周易参同契》简介	117
一、丹书及《周易参同契》	117
二、精、气、神一家言	120
三、药物·火候	126

从算卦谈起

算卦，在二千五百多年前，或者更远一些，是一项很重要的活动。居住在黄河流域的商民，一代代的商王都爱好求神问卜。商王的征伐、封官、打猎、祭祀、都要预先由宫廷卜师卜一卜吉凶。且把预卜的结论，作为考虑该项活动是否举行的依据。到了周代，时代前进了，条件改变了，方法随之也改变。不是卜一卜未来活动的吉凶，而是筮一筮未来活动的吉凶。无论卜或筮，都叫做占卜，现代语言统称算卦。无论卜或筮都有材料记录下来，保存下来，前者叫卜辞，后者叫筮辞。我们看到这些材料，就可以了解先民们的活动情况，如祭祀、战争、生产、商旅、婚姻、水旱、灾害、以及服饰、用器等等，展现给我们一幅生活与历史画面。中国文化开始较早，但卜辞的时代、筮辞的时代，是中国文化发展的重要里程。

商周的算卦，和后来的算卦不一样。商周的算卦，有历史价值和文化价值，这是最本质的理解。

一、卜

(一)

卜，主要在商代，周代卜筮并用。殷墟出土的甲骨文，即是商朝宫廷内部占卜问事所记录的文辞。所谓甲，是指龟的腹甲和背甲，以腹甲居多；骨是指牛、羊、鹿、猪、等兽骨，主要是牛的肩胛

骨。甲骨在占卜之前要经过一定的修治。特别是背甲,从中间剖为左右两半,个别还要削成鞋底形的。加工修治好的甲骨,有固定的形状。然后在甲骨背面进行钻凿。钻凿大致可分三种情况:第一种是钻凿并用;第二种是只钻不凿;第三种是只凿不钻。

利用兽骨、龟甲进行占卜问卦,来源很早。早在商代以前的龙山文化遗址中,就已发现有占卦用过的卜骨。不过当时所使用的多为羊、豕、牛等兽骨,只有灼而无钻凿的痕迹。据目前资料推知,钻凿并用乃从商代开始。《荀子·王制篇》云:“钻龟陈卦”;《韩非子·饰邪篇》云:“钻龟数蓍”;《史记·龟策列传》云:“必钻龟庙堂之上”,“卜先以造灼钻”。上述记述,说明这一套占卜方法,从商代一直延续到汉代。

占卜时,卜者用火烧灼已制好的钻,插入凹孔,于是听见轻微的卜卜声(甲骨裂声),凹孔周围裂现一些“卜”字形细纹,这些细纹称作“兆”或称“卜兆”。卜师观察卜兆,便可推断吉凶。

商代占卜过的甲骨,多数在“兆”的附近有刻辞,内容多为占卜的时间。占卜者的名字。问事的内容以及占验结果等。在同一片龟甲或胛骨上,往往经过若干次占卜。

甲骨刻辞称作“卜辞”。每一篇完整的卜辞,字数多寡不一,多者将近百字,少的只三四字,一般在二三十字左右。唐兰在《卜辞时代的文学和卜辞文学》一文中,将卜辞内容分作叙事、命辞、占辞、验辞四个部分:

叙事——记录占卜的时间和占卜人的名字;

命辞——记录所占卜的事情;

占辞——即“兆”,示所问事情的吉凶;

验辞——记录应验与结果。

不过并不是每版甲骨的卜辞都具备这四个部分,更多的实例是比较简化的。

例 1:“壬申卜,壳贞。毕麋。丙子隹麋。允毕二百出九。”

“壬申卜，壳贞”是叙事。说明占卜的时间在“壬申”日，从事占卜的人名叫“壳”，“贞”即占卜的意思。

“毕麋”，为命辞。即所占卜的事是畋猎狩鹿。

“丙子畋麋”，为占辞。“兆”示在“丙子”日用畋猎麋会很顺利的。

“允毕二百出九”，为验辞。谓畋猎二百零九只小鹿。

例2：《殷墟文字乙编》六六六四腹甲：“丙甲卜，壳贞。来乙巳酈下乙？王固曰：‘酈，惟有祟其有设’，乙巳酈，明雨，伐既雨，咸伐亦雨、施、卯鸟星，乙巳有设于西”。

整条卜辞大意是：

丙申这一天，有叫壳的人来占卜。问乙巳日是否可以祭祀祖先下乙（即商王祖乙），王（即武丁）作出判断说：“此次祭礼将有灾祟，而且有设（有学者认为“设”即霓）”。到乙巳这一天举行祭祀，天亮即开始下雨，祭时下雨，祭结束时也下雨，到陈列祭品和杀鸟仪式时，天才放晴，当时有霓在西方出现。

（二）

甲骨文是三千多年以前商代留下来的书面语言。甲骨文有一些是记事刻辞，但大部分是占卜的卜辞。从语言学角度来看，甲骨文的词类分实词与虚词两类。实词包括名词、动词、形容词、数词、量词、代词六种。虚词包括副词、介词、连词三种。尚未发现助词、语气词等。作为汉语的语法结构，是一脉相承的。《周易》筮辞语法结构直接继承了甲骨卜辞的语法结构。

卜辞的内容从性质来划分，大致概况为：干支、数字、世系、天象、食货、征伐、畋游、杂纂（见郭沫若《卜辞通纂》）。

（一）每卜必有日辰，且以干支纪年。

（二）每卜必有数字。

(三)世系的记载,使我们可以定夺卜辞的年代,考察卜辞的历史性。

(四)天时之晦冥与牧畜、种植有关,卜辞中有天象记录。

(五)食货为人类社会基础,殷代社会真相具在此中。

(六)殷时已驱使奴隶从事生产事业,奴隶得自俘掳,故有征伐。

(七)畋游又与征伐相联系。

(八)一些抽象的事项,归于杂纂。

人们研究甲骨卜辞不是为了猎奇,而是为研究殷周历史和文化。王国维著《殷卜辞中所见先公先王考》、《殷卜辞中所见先公先王续考》正是在卜辞中发现了重要史料。商代的甲骨卜辞前后记载了二百多年的事情,由于社会不断发展,卜辞所记载的内容也不同。例如祭祀对象,包括自然神祇,有帝、土、日、月、星、云、风、雨、雷、虹以及山、河等,还包括远世先祖和直接先王三个方面。第二期的祭祀对象大变,对自然神祇和远世先祖的祭祀愈来愈少,而对自上甲以下的先公先王的祭祀愈来愈频繁,而且形成循环性的“周祭”。再加贞卜征伐的卜辞,第一期武丁时代的征伐对象是土方,舌方和蜀等。第五期帝乙帝辛时期主要是征伐夷方。再如,第一期卜疾、卜病、卜梦、卜风、卜雨者较多,第三期、第五期卜畋遊的较多。这些不同的卜事特点,为我们研究古史提供了原始资料。

以上,从卜辞的语法结构,从内容,从史料都是《易经》形成的前期文化背景。

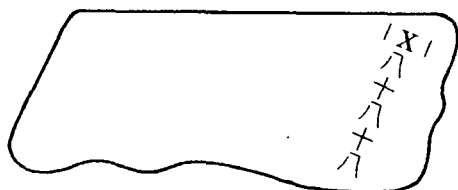
(三)

周代的甲骨文早在1977年之前,即有九处出土,但数量甚少。1977年八月,陕西省周原考古队在陕西岐山县凤雏村发掘周代甲祖建筑基地时,出土卜甲一万六千七百余片,定名“周原甲骨

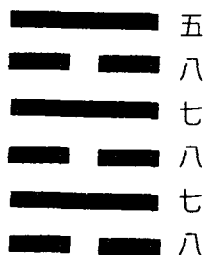
文”。1979年，又于同一遗址中发现四百余片卜甲和卜骨。据一些保存较好、内容较为完整的卜辞来看，文辞长短不同，长者多达三十余字，短者约十字左右。今岐山县凤雏村一带，就是周都城岐邑之中心。研究“周原甲骨文”，无疑对周代历史，周代文化以及《易经》和六十四卦的形成，都具有重要意义。

周原卜辞体例，同商代各期卜辞均不相同，它的辞序特点，还未能理出规律。

第二十四片



是由“五八七八七八”六个数字组成。张政烺先生考定为《易经》卦象。以奇数为阳爻，偶数为阴爻，画出卦形即为



(未济)

张政烺先生根据安阳出土的商代卜骨，陕西长安张家坡西周遗址出土的卜骨，西周时代的铜器铭文，以及周原卜甲中用数字组成的卜辞，指出“铜器铭文中三个数字的是单卦(八卦)，周原卜甲六个数字是重卦(六十四卦)”。《周易》中老阴少阴都是阴；老阳少阳都是阳。数字虽繁。只是阴阳二爻”。(张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》、《考古学报》1980年第四期。)

我们推测，一、三、五、七、九奇数都可以表示阳爻；二、四、六、八、十偶数都可以表示阴爻。而《周易》却以七、九为阳爻；六、八为阴爻，这是“占筮”运算的必然结果。这里说明一种数学概念的产生与应用。详细论述见后。

二、筮

(一)

用蓍草占卜叫作筮。占卜用龟甲或兽骨比较繁难，于是用蓍草占卜，产生了筮法。这是从商至周占卜方法的改进。

从龟卜到蓍筮不仅是占卜方法的演化，而且也是文化的演进。周灭商，继承了商的文化，又发展了文化。从生产力看，商还是初进农业社会，狩猎、牧畜还占重要地位。周已进入农业社会，筮占正是产生于脱离牧畜时代，而进入农业社会的周代，甲骨占卜需要大量的龟甲和兽骨的物质条件，这在周代是办不到的，才有蓍筮的产生。筮，必须计数，这就应用了数学概念。而数字的排列与组合，产生了六十四卦。

周代的铜器文字多是作圆笔，商的甲骨文则多是作方笔。八卦“—”与“--”正是龟甲刻文的标识。所以八卦的起源较早。周代的占筮，使八卦发展为六十四卦。从文字上论，甲骨文没有“卦”字、“筮”字。“卦”字从“圭”，“卜”即有“卜”字，才有“卦”这一后起字。这样比较研究，从龟卜到筮，是社会和文化的发展。首先是生产力的发展，而后数学的产生以及排列与组合这种数学概念的形成。这一点很重要，可惜后来的经学家研究“经”，而忽略了“数”。六十四卦数字系统领先于世界，然而它并没有向前发展。

(二)

由占筮而成书，即是《周易》。《左传·庄公二十二年》说：“周史有以《周易》见陈侯，陈侯使筮之，遇观之否。”据此则《周易》为国史所掌，初必王室有之。

《周易》虽生成于占筮，但它的内容究竟是讲什么的？这是要弄清楚的第一问题。

钱钟书《谈艺录》谈及章学诚“六经皆史”之说，又举出数人。王元美《艺苑卮言》卷一：“天地无非史而已，六经，史之言理者也。”胡元瑞《少室山房笔丛》卷二：“夏商以前，经即史也；周秦之际，子即集也。”顾亭林《日知录》卷三：“孟子曰：其文则史。不独《春秋》也，六经皆然。”王阳明《传习录》：“以事言曰史；以道言曰经。事即道，道即事。《春秋》亦经，五经亦史。《易》是庖牺之史，《书》是尧舜以下史，礼乐即三代史，五经亦即是史。史以明善恶，示训戒，存其迹以示法。”

再如张尔田《史微·史学》篇，引《太史公自序》说：“则六艺相续为史，可以心知其意焉。”

综合观之，“六经皆史”的“史”的含义有：（一）具有“史料”之“史”的含义。“六经”是政教典章，是历史事实的记录，而不是空洞的教条，是器而非道。（二）经世致用的“史”。《周易》之“神道设教”，“设教”即是致用。而“天地无非史而已”，那么凡有记录必为“史”。所以，（三）“史”是记注，而不是史学撰述。如《周易》卦辞、爻辞，实属此类。

梁启超说：群经之中，如《尚书》，如《左传》，全部分殆皆史料。《易经》之卦辞，爻辞，即殷周之际绝好史料。因彼时史迹太缺乏，片纸只字皆为瑰宝。抽象的消极的史料总可以向彼中求得若干也。”《周易》是殷周之际的史料，这里又提出抽象的史料，哲学即

此一。自汉以来，都称孔子删《诗》、《书》，定礼乐，赞《易》，作《春秋》。《易》和《春秋》这二书带的哲学尤重。

《周易》是“史”，是“哲学”，进一步推求它，是殷周的“文化”。这一范围就扩大了。周代文化，文字的记载很少，留到现在的就更少，惟其如此，所以珍贵。

那么，第一个问题就解决了，即《周易》我们放在整个文化范围内去考察。“文化”一词没有确切的定义，或说文化是人类活动的内容，如“史”是文化，“典章制度”是文化，“哲学”是文化，“数学”是文化，民情风俗是文化，对天地、四季、日月星辰的观念是文化，如此等等。

(三)

第二个问题是读《周易》的“鉴别”和“欣赏”。前者叫“求真”，后者叫“求善”。

对于“求真”，举一个实例：

《乾·九二》爻辞，“见龙在田，利见大人。”有学者解释是“龙出现于田中，比喻大人活动于民间，人见之则有利，故筮遇此爻，利见大人”。李镜池的解释是：“田，天田，龙星左角的一个星。《汉书·郊祀志》张晏注‘龙星左角曰天田，则农祥也’。农祥就是农星，和农业有关。龙星在天田星那里出现，对大人（贵族）有利。这是星占”。这里用到了古代天文学知识。显然，较之“龙出现于田中”更合乎情理。李镜池据《左传》与《国语》的占筮实例，得出“古人往往用不同的占术合参”的结论。那么《周易》卦爻辞中有星占、梦占、鸟占、蛇占、谣占等参验的记载。

所谓“求善”，是对《周易》内容更深层次的理解。卦的符号仅六十四个，文辞较之其他古代典籍也少，真是“片纸只字”。假如读《周易》仅仅停留在表面层次，那么将是毫无价值的一本书。比如

欣赏一幅中国山水画，可以看成平面，也可以看成立体，而且看到画面外的山、不在画中的水，这就是欣赏层次问题。欣赏《周易》也存在这样一个问题。

宗白华在《中国美学史中重要问题的初步探索》（载《美学与意境》）一文中说“《易经》的许多卦，也富有美学的启发，对于后来艺术思想的发展很有影响。”他看到离卦（☲）和建筑艺术的联系、生产劳动的联系、生产工具的网的联系。贲卦（䷖）和中国古代绘画思想的联系，他说：

“上九，白贲，无咎。”贲本来是斑纹华采、绚烂的美。白贲，则是绚烂以复归于平淡。所以荀爽说：“极饰反素也。”有色达到无色，例如山水花卉画最后都发展到水墨画，才是艺术的最高境界。所以《易经》的《杂卦》说：“贲，无色也。”这里包含了一个重要的美学思想，就是认为质地本身放光，才是真正的美。

……刘勰《文心雕龙》里说：“衣锦綉文，恶文太章，贲象穷白，贵乎反本。”这也是《贲卦》在后代确实起了美学的指导作用的证明。

宗白华研究“卦象”，而得出以上美学结论。这是从美学和艺术角度来读《周易》。

要深层次的理解《周易》，需要古史知识、古文化知识，在文字上又需要作训诂工作。这里略谈“训诂”。中国传统的汉语语言学叫做“文字、训诂、音韵之学”。语言文字是表达思想、交流思想的工具。训诂学就是以语义的分析，以及解释语言的方法为研究内容。尤其研究古代文字记载，训诂学是重要工具。黄季刚从语源来推求“诂”和“训”的意义。“诂”就是“故”“本来”的意思。《说文》：“诂，故言也”；“训”，就是“顺”，“引申”的意思，《广雅》：“训，顺也”。孔颖达曾给“训诂”下了个定义：“诂训者通古今之异辞，辨物

之形貌，则解释之义尽归于此。”现代人不能了解古人的语言，这就是“异辞”。所谓“形貌”，就是词的含义。汉代把《诗经诂训传》的“诂训”变为“训诂”以后，“训诂学”就成为语义学的专门学问。

闻一多《周易义证类纂》正是用“训诂学”的方法研究《周易》。

如：

“潜龙^{乾初九}见龙在田^{九二}或跃在渊^{九四}飞龙在天^{九五}亢龙^{上九}见群龙无首^{用九}。”

“案古书言龙，多谓东宫苍龙之星。”其考证资料有：《史记·天官书》、《史记·封禅书》、《后汉书·张衡传》、《诗经》、《周礼·司服》、《贾子新书·容经篇》等。

《卦辞》和《爻辞》往往存在“异辞”，下录闻一多论证一例：

或问上言乾（幹）即北斗，于天官属中宫，此又言龙即苍龙，属东宫，卦义与爻义固当两歧邪？曰：卦爻两辞，本非出自一手，成于一时，全书卦爻异义之例，曷可胜数？虽然，此卦言北斗而爻言龙，亦非无故。《天官书》曰：“斗为帝车”。又曰：“苍龙房山……房……曰天驷。”《索隐》引《诗汜历枢》曰：“房为天马，主车驾。”《尔雅·释天》郭注曰：“龙为天马，故房四星谓之天驷。”《后汉书·舆服志·注》引《孝经援神契》曰：“斗曲杓桡象成车，房为龙马，华盖覆钩。”又引宋均注曰：“房龙既体苍龙，又象驾四马，故兼言之也。”《论衡·龙虚篇》曰：“世俗画龙之象，马首蛇尾。”由上观之，斗亦为车，龙亦为马，车与马既交相为用而不可须臾离，则卦言斗而爻言龙，其称名虽远，其寓意实近。

在此引文之后，我想说明要挖掘和清理中国文化，决不能浮光掠影，肤皮潦草，而是作“韧”的努力。如果没有点滴精细的耕耘，哪里来的大面积的丰产和丰收。尤其研究“先秦”或“上古”文化，不能缺少传统考据学以及训诂学的基本功。

对《乾卦》之《彖传》闻一多是信服的。他说：“然则《乾卦》六爻

之义。《彖传》已先余得之矣。占星之术，发达最早，观《易》象与后世天官书言相会而益信。”这一结论有助于我们研读《周易》。

《周易》“朋”字似有二义：一为货币的“朋”；一作“崩”讲。《周易》“朋”无“朋友”之义。

如：

“或益之十朋之龟，弗克违”横六五，益六二。”

“龟值十朋，大龟也。朋，朋贝。货币起先用贝，贝十枚一串为朋。朋来^复大蹇朋来^{夬九五}朋至斯孚^{解九四}朋从尔斯^{咸九四}朋盍簪^{豫九四}。”

《汉书·五行志》中之上：“京房易传曰‘覆崩来无咎。’‘大蹇朋来’，《汉石经》作‘大蹇崩来’。《诗·无羊》：‘不蹇不崩，毕来即升。’《说文》：‘蹇，走貌。’蹇蹇同，蹇崩并举，‘崩’即‘走’之义。

训诂学用于分析篇章结构，来了解文章的思想线索。以分析《论语·学而篇》为例，陆宗达先生对此篇解释不同，是独家之见，摘抄如下：

“子曰：学而时习之，不亦说（悦）乎。有朋自远方来，不亦乐乎。人不知而不愠（怒），不亦君子乎。”这短短的三句话，为什么要联成一个章节呢？《史记·孔子世家》说过：“定公五年……孔子不仕。退而修诗书礼乐。弟子弥众，至自远方，莫不受业焉。”根据《史记》这段记载，我们就能很好地理解这一章节的篇章结构，也可以了解这一章节的全篇大意。原来这一章就是孔子自述定公五年整理和编辑“诗书”，教育学生时的心情。“学而时习之”是指“修诗书礼乐”说的。《论语》这部书中讲到“为学”的事情，都是指孔子整理和编辑“诗书”说的。“有朋自远方来”就是指“弟子弥众，至自远方，莫不受业焉”说的。先秦时代称学生为朋友，如《孟子》一书中所说的“朋友”，也都是称学生的。“人不知而不愠”，就是指“不仕”说的。《论语》里说的“人知”，“人不知”，是表示有没有人推荐作官的意思。……

通过上面这一大段分析，可见这三句话是一个有机的联系。编写《论语》的人，认为孔子一生的事业就是编定“六经”和教育学生，所以把这一段话放在篇首，这就揭出了篇章的意义。

这里把《论语》三句话当作一个整体来解释，而不是把三句话解释成互不联系的三个意思。如把“有朋自远方来”解释为“有朋友自远方来”，那就错了。《经籍纂诂》于《论语·学而篇》疏：“同处师门曰朋”，这里当“弟子”讲。引申为“朋友”，就把《学而篇》给“割裂”了。

《周易》的结构很特殊，可以理解为以“卦”为章，以“爻”为节。“卦”与“卦”之间又有着不同程度的内在联系。如《泰》与《否》，《损》与《益》，《既济》与《未济》，是说明好与坏，得与失，盛与衰，强与弱，喜与悲的互相转化。了解这种篇章结构，我们将能更深层次的理解《周易》文义。

《周易·文言传》也是用训诂的方法即“章句”串讲《乾卦》：“元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义、贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：乾、元、亨、利、贞。”这是“传”解。此处“传”解和“经”意是不一样的。“经”意：元，大也。亨，祭也。利即利益之利。贞是占问。串讲即：筮遇此卦，可举行大祭，此乃有利之占问。

《周易》的结构

《周易》由《经》和《传》组成。《传》或称《大传》或称“十翼”，是最早解释《经》的。读《周易》首先应了解其结构。

一、《经》

《易经》是一部占筮书，所以在写法上、编排上、体例上有它作为占筮书的特点。别的书一般分作篇或章，《易经》以“卦”为单位。全书共六十四卦，每卦由“卦符”、“卦名”、“卦辞”、“爻题”五部分组成。画成框图是：

卦符	卦名	卦	辞
爻题	爻		辞

以《乾卦》为例：



乾 元亨。利贞。

初九 潜龙。勿用。

九二 见龙在田。利见大人。

九三 君子终日乾乾，夕惕若。厉无咎。

九四 或跃在渊。无咎。

九五 飞龙在天，利见大人。

上九 亢龙。有悔。

用九 见群龙无首。吉。

高亨《周易古经今注》将《易经》卦辞、爻辞以其性质分作四类。

(一)记事之辞。有采用古代故事者，或记录当时筮事者。

(二)取象之辞。“象”在《易经》中有“物象”、“意象”、“法象”详论见后。

(三)说事之辞。乃直说人之行事，以指示休咎。

(四)断占之辞。乃论断吉凶成败之语句。其居记事、取象、说事三辞之后。

如上例，“元亨”即记事之辞。“潜龙”、“见龙在田”、“或跃在渊”、“飞龙在天”、“亢龙”，“见群龙无首”即取象之辞。“君子终日乾乾夕惕若”即说事之辞。“利贞”、“勿用”、“利见大人”、“厉无咎”、“无咎”、“有悔”、“吉”即断占之辞。

《易经》六十四卦，每卦六个爻题，即：

“初□”“□二”“□三”“□四”“□五”“上□”。共三百八十四个爻题。又《乾卦》“用九”爻题，《坤卦》“用六”爻题，共计三百八十六个爻题。

二、《传》

《经》出之祝巫之手。《传》的形成是经过漫长的历史时代。司马迁说：“西伯拘而演《周易》”。《汉书·艺文志》也说：“文王重《易》六爻，作上下篇”。然而《易·系辞》只说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”又说：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣王世耶？”其辞疑而未定。盖周秦古书皆不题撰人，《易》传作者，尚无从考定。

《易传》分七种：即《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》、《彖》分上、下，《象》分上、下，《系辞》分上、下，《文言》、

《说卦》、《序卦》、《杂卦》各一篇，共十篇，或称“十翼”。分述如下：

彖

共六十四条，解释六十四卦的卦名、卦义及卦辞，分别列于各卦之后。《经》分上经、下经。上经包括卦一至卦三十；下经包括卦三十一至卦六十四。所以《彖》也分上彖、下彖。“彖”与“断”音义同，即断定一卦之义。

象

随《经》分上、下两篇，共四百五十条。释六十四卦卦名、卦义，而不释卦辞。释爻辞三百八十六条。以《易》象释之，故曰《象传》。

文言

是对《乾》、《坤》两卦的解说。解《乾》卦之卦辞、爻辞者称《乾文言》；解《坤》卦之卦辞、爻辞者称《坤文言》。或谓“言以足志，文以足言”是“文言”之义。

系辞

是《易经》的通论，分为上、下两篇。以论述《易经》之义蕴与功用为主，并及八卦起源、筮法，并选释爻辞十九条。

说卦

述乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑，八经卦所象之事物。

序卦

解说六十四卦之顺序。

长沙马王堆新出土之汉帛书《易经》，六十四卦卦名与今本《易经》皆同，而字有异。八经卦之顺序及六十四卦之顺序与今本迥不相同。所以卦之编排，其顺序不是唯一的。

杂卦

以卦象为根据或以卦名为根据，解说六十四卦卦义。

前面提及《易》传作者尚无从考定，陈启源《毛诗稽古篇》曾论及《诗》三百篇，一般不提作者之名。“盖古世质朴，人惟情动于中，始发为诗歌，以自明其义。非若后世能文之士欲暴其才，有所作辄系以名氏也。及传播人口，采风者因而得之，但欲识作诗之意，不必问其何人作也。国史得诗，则述其意而为之叙，固无由尽得作者之主名矣。师儒传授，相与讲明其意，或与叙间有附益，然终不敢妄求人以实之。阙所不知，当如是耳。”陈氏之言，不惟可以解《诗》，即凡古书不题撰人者，如《易》传，亦可以此说推之。

《易》传作者虽不可考，然而这七种 10 篇之作，不是产生于一

个时代，更非出于一人之手却可断言。李镜池在《易传探源》一文中将其分作三组：

第一组，《彖》与《象》——这是有系统的释《经》之传，其年代当作秦汉间，其著作者当是齐、鲁的儒家。

第二组，《系辞》与《文言》——汇集前人解《经》残篇断简，并加以新著的材料。年代在汉武帝之后，昭、宣之前。

第三组，《说卦》、《序卦》、《杂卦》——较晚的作品。在昭、宣后。

这三组分别为公元前 207 年左右；公元前 140 年至公元前 86 年；公元前 86 年以后。历时二百年左右。

当然这种分期是一家之言，然而考察《易》传的成书年代，确是研究《周易》不可缺少的工作。因为一种文化的形成，蕴含着当时诸多学术信息和资料。我们考察同一个时代的学术文化，作横向比较，或能发掘《易》传中现在尚未为人理解的问题。

《周易》不是僵化的文化，因为它自身内涵极为丰富。或者说《周易》是开放体系，而不是封闭体系。从《经》到《传》是《周易》向哲学化方向的发展。东汉魏伯阳《周易参同契》以卦爻符号阐述“内丹术”，是《周易》向数学化方向的发展，实际《系辞》的“筮法”就是数学运算。《周易》的逻辑学内涵，数学内涵，历来被经学家所忽略，应该重新被提起，重新被认识。

《周易》是一个开放体系，其著述之多，学派林立，很难整理出一个头绪来。如秦汉之际“十翼”的形成是儒家化；哀平以后的《易纬》是阴阳家化；“王弼注”是老庄化；《先天图》是道家化；伊川《易传》是理学化……。

《周易》内容概括一个历史时代的学术，各家注《易》，又有着不同的时代信息，读者不得不明辨之。

三“—”与“--”

“—”称阳爻，“--”称阴爻，是构成八卦及六十四卦的基本符号。研究这两个符号的起源，是理解古代哲学的最原始、最本质的方面。比如数学的公理系统，数学大厦正是建立在几条公理的基础上。

假如“—”与“--”两个符号的客观原型、认为是占筮用的工具。其信息量微乎其微，不能构造《周易》大系统。比如“猫”与“狗”两个符号，假如构造《猫与狗》一书，将不会有深邃的哲学内涵。“我”与“你”两个符号就不同了，在语言中平常至极，在人类生活中用得烂熟的字，经过《我与你》一书的阐发，竟成了西方世界语言中意义至深，给人类生活以极大启发的哲学箴语。《我与你》一书的作者是“当代最伟大的思想家之一”的德国哲学家布伯。“我”与“你”两个字或两个符号，虽极平常，然而包含着丰富的信息量。所以作者采用这两个符号，以体现其思想的精髓。“我一你”关系揭示人类生活中一个根本性的实际问题，关系人类的整个存在。

“—”“--”其客观原型是男女的生殖器官，其信息是生命，是生成，是生长变化。有极其丰富的内涵。是构造《周易》的两个基本符号，两个基本元素，两个基本概念。其构成八卦，六十四卦，以象征宇宙万物；宇宙万物才体现一种强健的“生命力”。没有客观原型的符号系统，比如沙滩上的建筑，其所构成的符号系统也是苍白的。

提出“—”“--”是代表男女生殖器官，也许令人难以接受。这里存在“古人”和“今人”的问题。不得不绕几个弯说明道理。

闻一多在《匡齐尺牍》一文里，提出研究古书的三种困难。

困难之一，一部书从那荒远的年代传递下来，不知道要经过多少折磨？尤其是圣人赐给它的“点化”。最是我们的障碍。点化使它

“神圣”，然而我们要求其真。要去掉那点化的痕迹，如何下手呢？

困难之二，以我们自己的眼光，自己的心理，自己的价值观念去读二千五百年前古人写的书行吗？惟其如此，我们要设法建立客观的标准，虽则客观依然是相对的。要建立客观标准，恐怕也只有用推论法一途，然而推论的根据又在哪里？难题就在这一点上。

困难之三，我们的感官灵敏了，情感细腻了，思想缜密了。二千五百年的文化将我们一步步改变到这里，我们能够一下子退回去吗？文化既不是一件衣裳可以随你的兴致脱下来，穿上去，那么你如何能摆开你的主见去悟那完全和你生疏的古人的心理！这是最大的困难，因为障碍物乃是我们自己。

现在录《诗经·采芣苢》：

采采芣苢，薄言采之！采采芣苢，薄言有之！

采采芣苢，薄言掇之！采采芣苢，薄言捋之！

采采芣苢，薄言袺之！采采芣苢，薄言负之！

读这首诗，也许你感到除了一种机械式的节奏之外，寻不出“诗”在那里。几个字讲来讲去，简单而幼稚，艺术在那里？美在那里？情感在那里？这即是二千五百年时代的隔碍。

闻一多把我们引到二千五百年前去鉴赏这首诗，“芣苢”草名，即车前草，北方的山谷间很多。这是识名，但“多识鸟兽草木之名”仍不能读懂诗，更不能读懂周代人的诗。闻一多指出，在《诗经》里，“名”不仅是“实”的标签，还是“义”的符号。所以识名包括“课名责实”与“顾名思义”两种涵义。经其考定，“芣苢”的本意即是“胚胎”，其字本只作“不以”，后来用作植物名变作“芣苢”。“芣苢”且与“胚胎”同音，在《诗经》中是双关隐语。

从生物学的观点看，周人采“芣苢”的习俗，便是性本能的演出。而《芣苢》这首诗即是性本能的呐喊了。性本能的冲动，结子的欲望，在原始女性强烈到我们不能想象的程度。

闻一多继而从社会学的观点考察。宗法社会是没有“个人”

的，一个人的存在是为他的种族而存在，女人是为种族传递而存在着。如果她不能证实这种功能，就会遭到种族的歧视，丈夫的驱逐，“神”的谴责。环境的权威超过法律。

那么，性本能的引诱，环境的驱使，和闪着灵光的母性的欲望，女性的结子的要求便没有不强烈的。这即是《芣苢》一诗的内涵，除非你能伸长你的想象的触角，伸到二千五百年前那陌生的古怪的世界里去，这情形又岂是你现代人所能领会的！

何新《诸神的起源》第七章《生殖神崇拜与阴阳哲学的起源》，谈到中国古代有崇拜生殖器的宗教——“社”。“春社”是纵情狂欢的两性节日。这里看到先民对生殖器官的庄严意义。

现在回到本题，阳爻“—”是男性生殖器官的象形代表符号；阴爻“--”是女性生殖器官的象形代表符号。除上述理由外，商甲骨文正是直划文字，所以我认为这种符号起源于商代。对生殖器官的崇拜，商代较之周代更古，一种社会意识也就更古怪。我没有客观标准，也只是闻一多所说的一种假设与推论。第一章已经谈到商甲骨文已经有六爻为卦，那么“—”“--”已先此而产生了。

到了周代，六个“—”，六个“--”所组成的乾坤二卦也代表生殖器官。证据就在《周易》中。

“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”

其中，“专”读为“团”，象“收缩”貌。“翕”即收敛，“辟”即开合。这不是直接把两个概念同性器官、性行为 and 生育联系在一起吗？

世界各个文化区的古代哲学，其基本概念都有原始情欲的含义。先民所感受到的人类创造文化的动力——那真的生命，便由这基本概念传达出来。这生命本属于人类，表现在文化中，却由人向外投射于宇宙，于是宇宙有了生命。读《周易》我们感受到宇宙万物的一种生命之力。现代重新发现原始情欲的途径，在尼采表现为“酒神精神”，弗洛伊德表现为“生本能”，并力图在哲学中取得本

体论地位。

《周易》中乾坤是性本能的符号，然而并未停止在这一点上。《系辞上》：“乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以简能。”按熊十力的看法：“乾谓本心，亦即本体”，把乾看作能动的，亦即“形式”的。“坤以简能”，即“坤”的性质是“能”，“能”可以作成万物。比较西方古代哲学，毕达哥拉斯哲学中的基本概念同样是一对，即“一”与“二”。“一”是原因，是动力；“二”是被动的，不确定的。后人解释“一”是形式，“二”是质料，“形式”是能动的，“资料”是不能动的。这就区别于《周易》由性本能基本符号“—”与“— —”或乾坤，而发展为“形式”与“能”的乾坤，二者都是能动的。

金岳霖《论道》一书，其哲学体系包含有中国传统精神，也包含有西方哲学的成份。他提出“道是式——能”。这确是对《周易》的道更深层次的开发了。他说：“式刚而能柔，式阳而能阴，式显而能晦。”……等等，一方面都是形容词，另一方面都不是形容东西的性质的形容词，它们所表示的是“式”与“能”的不同意味。……

所谓刚柔，不是强弱的刚柔，“式”的刚很容易想到它的刚是普通所谓“理”的刚，或“原则”的刚，或“自然律”底刚；而“能”的柔就是与此刚相反的柔。

阳与阴，显与晦所表示的意味，也就是这里刚柔所表示的意味。……

阴阳二字颇有问题，中国哲学里常用此字……我在这里的确利用含混的意义表示“式”或“能”的不同的意味。

“道是式——能”，比较《周易》“一阴一阳之谓道”，何其相似。“道非式”，“道非能”也就是说道不单独地是“式”或“能”；“道非阳”，“道非阴”，即道不单独地是阳或阴。《周易》“一阴一阳之谓道”，“刚柔相推”，“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望”，这里阴、阳；微、彰；柔、刚，既是普通形容词，又是道的意味。这些不同的概念，统一在“道是式——能”这一命题下。从某种意义来讲，“道是式

——能”更能揭示《周易》丰富的内涵。

由“——”“-- --”符号，而引申到《周易》的道，引申到“道是式——能”。文化的演进，概念的变迁，但是由人的生命向外投射于道的本质，却没有改变，这是中国传统哲学的精华。

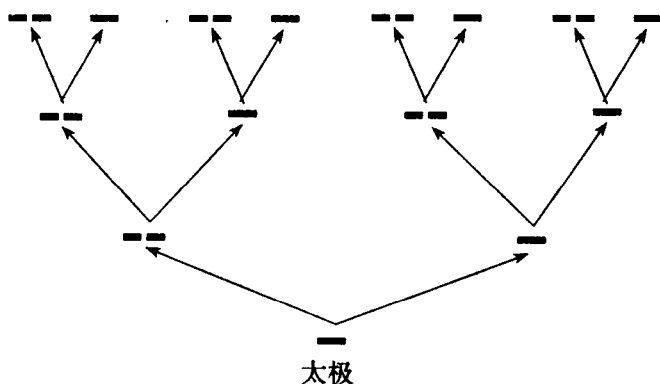
四、二进制与六十四卦

(一)

符号的含义不是单一的，尤其在远古之世，书写的不便，决定了创造符号的有限性。社会生活的丰富，与有限的符号产生了矛盾。解决的途径是赋符号以新义。远古“结绳记事”，数的观念的产生，从而“-- --”“——”又代表数。所以《周易》六十四卦的构成，又是阴阳的观念；又是数的观念。

《易·系辞上》：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”图示为：

两仪即：



— 阳

-- 阴

阴阳之上又各生一阴一阳，生成四象：

☷ 老阴

☲ 少阳

☵ 少阴

☰ 老阳

四象之上又生一阴一阳，生成八卦：

☷ 坤

☶ 艮

☵ 坎

☴ 巽

☳ 震

☲ 离

☱ 兑

☰ 乾

“--”“—”两个数为基数的运算或组合，在数学系统中是最简单的运算。直至二千五百年以后，电子触发器的高低电位，又把这两个基数的观念回到物质中去。构造计算机硬件系统。以两个数为基数，或以十个数为基数，其产生的时代孰前孰后，很难说清楚。然而基数为“--”“—”的系统产生于商周之世，却是肯定的。这一系统习惯语言叫做“二进制”，二进制的数学叫“逻辑数学”。在中国商周之世，是二进制产生的时代，但也是消亡的时代。八卦，六十四卦的各种定名，淹没了抽象的数，也就使数不能再向前发展，这是中国传统文化的弊端。但决不能说中国古代没有逻辑数学。

一千多年以前的东晋时代，区纯按逻辑规律创造了机械机构，“作鼠市，四方丈余，开四门，门有木人，纵四五鼠于中，欲出门，木

人辄以手击之”。推想起来，区纯一定是得到了中国传统文化中这种逻辑推理的启示。

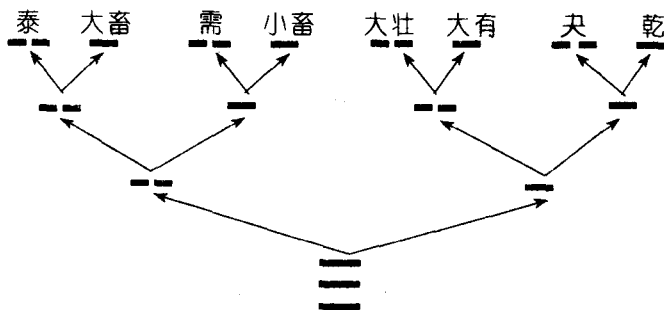
《周易》的逻辑数学，从两仪、四象、八卦、而六十四卦，周民以说明宇宙万物之象，已足够了。但单纯从数的考虑，六十四卦可以发展为一百二十八卦、二百五十六卦……可以按 2^n 递进，以至无穷。周民是否有这种观念，值得怀疑，但从“太极”二字的命名，“极”字有“至高至远”之义。

陈梦雷《周易浅述》中《六十四卦衡图说》：“八卦未画之先，则太极生八卦，八卦既画之后，则八卦皆可以为太极。”这里把太极理解为宇宙本体，八卦是代表宇宙本体的符号。从八卦而发展为六十四卦，“分阴分阳万变毕具，阳生于复而极于乾，阴生于姤而极于坤……六画之上无可加，六十四卦之外亦无可益，此理数之自然也。”即六十四卦已经可以构成逻辑体系，不是六画之上不能再加，而是没有必要。这或可说明《周易》之卦为什么止于六十四。陈氏把“太极”理解为宇宙之原，又理解为宇宙本体，这是对“太极”合理的解释。这一点很重要，后文我将论述之。

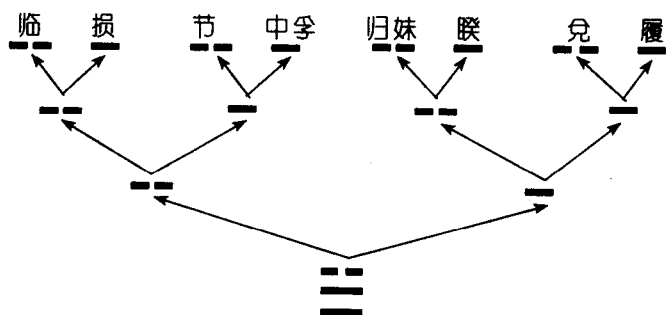
(二)

介绍六十四卦大成衡图：

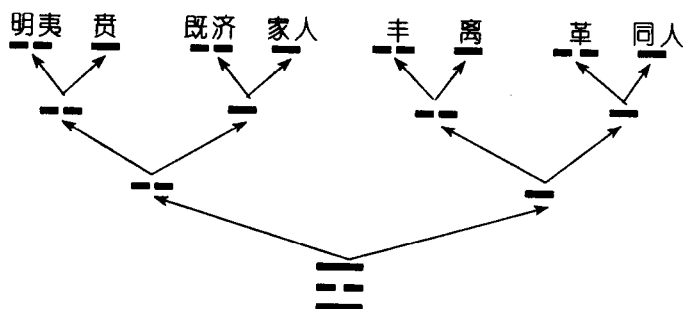
乾宫图一



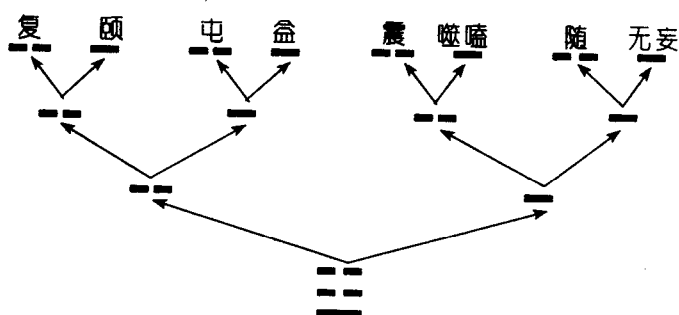
兑宫图二



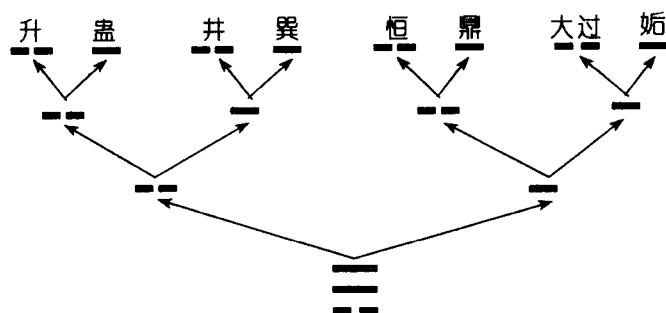
离宫图三



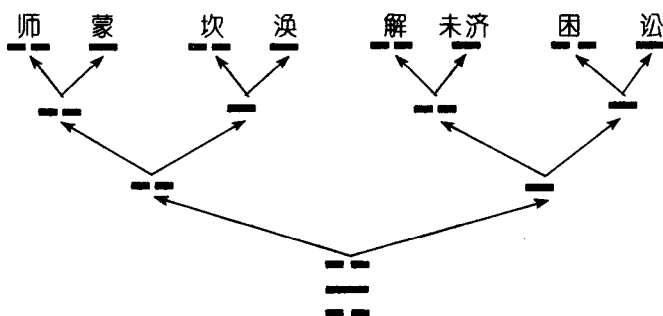
震宫图四



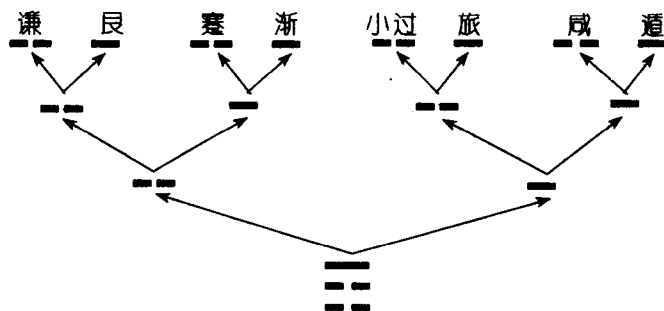
巽宫图五



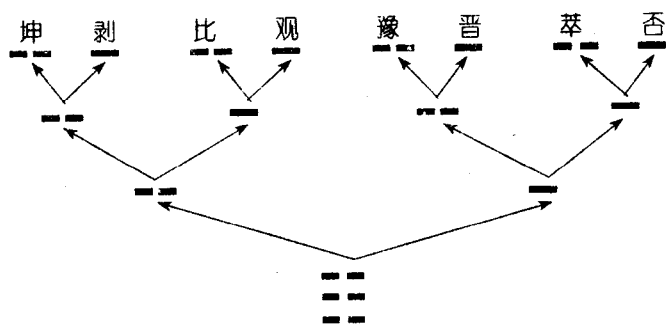
坎宫图六



艮宫图七



坤宫图八



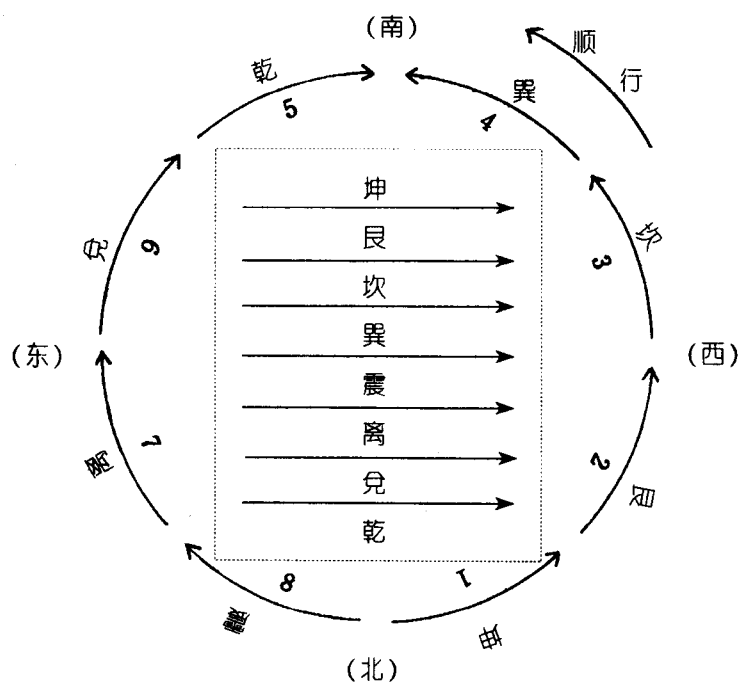
“阳生于复而极于乾；阴生于姤而极于坤”：




















































































这是表示阳生阴消的情况。

(三)

《伏羲六十四卦方位图》其结构是外圆，上排列六十四卦；内方阵，也是排列六十四卦。为掌握其规律，现将内方与外圆上六十四卦均改为标记，绘制如下：





上卦 下卦	坤 	艮 	坎 	巽 	震 	离 	兑 	乾 
坤 								
艮 								
坎 								
巽 								
震 								
离 								
兑 								
乾 								

为方便起见，每横行六爻卦，以该横行“下卦”之名命名。如坎为下卦之组合卦为：

师 蒙 坎 涣 解 未济 困 讼

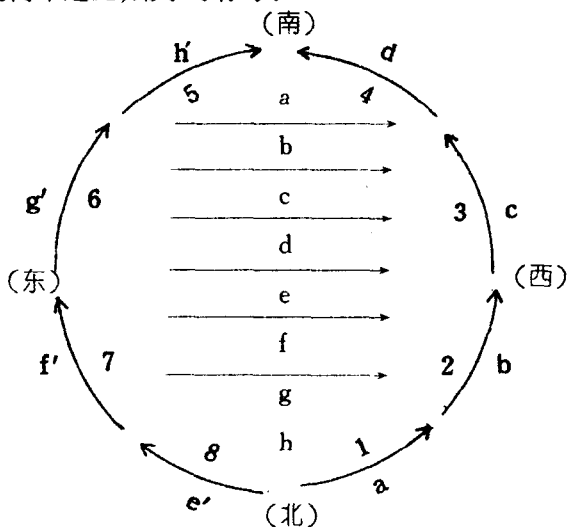
以  表示之。余类推。

将圆周分为八段或八个区域，标号为 1、2、3、4、5、6、7、8。且以逆时针方向为顺行。那么方图与圆图的关系为“对号入座”的关系，即“映射”关系。此符号“”表示映射，则方图可写作：

↓ 坤 | → 1

↓ 艮 | → 2 等等

为更简单起见,用字母标号:



其中 h', g', f', e' 表示 h, g, f, e 的逆行方向。

《伏羲六十四卦方位图》的数学结构模式是:

$\{a, b, c, d, h', g', f', e'\} \mapsto \{1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8\} = \{a1, b2, c3, d4, h'5, g'6, f'7, e'8\}$

a, b, c, d, e, f, g, h 八个元素的排列数是 $8!$ 正行, 逆行的组合数是 $C_2^1 = 2$, 所以我们可以构造:

$$C_2^1 \cdot 8! = 80640 \text{ 张图}$$

一种图给予一种解释, 就有 80640 种解释。当然解释工作是易学家的事。这里我们只弄清楚图的数学结构。

《伏羲六十四卦方位图》, 易学家是这样解释的:

天何依乎, 依乎地也。地何附乎, 附乎天也。天地相依附,

而地之内千万化。所谓不貳不测者，不外乎一经一纬，一方一圆，一动一静间也。先天图圆乎外方乎内。夫子欲以取方图于别地，而虚圆图之内以象天。实不若天包地外，地居天中，有依乎之势为不易也。天圆于外，圆则运行而息。地方于内，方以相交而成功。于是阴阳之妙用大无外小无内，悉包举于斯而莫之或遗矣。

此解说载于“四库本”。我不敢说此解说即是标准化”的解说，然而确是代表易学家一种解说模式，一种意境。《周易》确有丰富的数学内容，逻辑内容，可惜被易学家“点化”了。那么，用现代数学的方法去研究《周易》，就是正确的吗？我也不敢说。因为学术之林，各家有各家之见。用现代数学去套用《周易》，至少较之易学家的解说，不见得是多余的。且有一点可以肯定，不是金矿开采不出金子，《周易》若无数学内容，什么数学也套用不上去的。后文我将谈到《周易》的“变卦法”即是最原始、最简单的计算机软件系统，也是基于这种情趣。

有人说《周易》给人一种“启示”。现代人从古人书中得到启示，是信息问题。假如不以现代人的思维去触及这一信息，何启示之有？不用现代数学去触及古代数学，又何启示之有？假如古代根本无某种数学内涵，现代人的数学有何以触及？这一连串问题，使我感到“启示”即是信息的沟通。

莱布尼兹《谈二进制算术》的论文，刊登于1703年《皇家科学院论文集》。莱布尼兹关于二进制体制的形成大约在1679年以前。1701年11月曾得到《伏羲六十四卦方位图》和《六十四卦次序图》两《易》图。莱布尼兹是受到中国《周易》数学的启示，即用他的二进制体制去对应这两张图，以进行信息沟通。《周易》数学不是历史的古玩，而是与现代数学有息息相通之处。

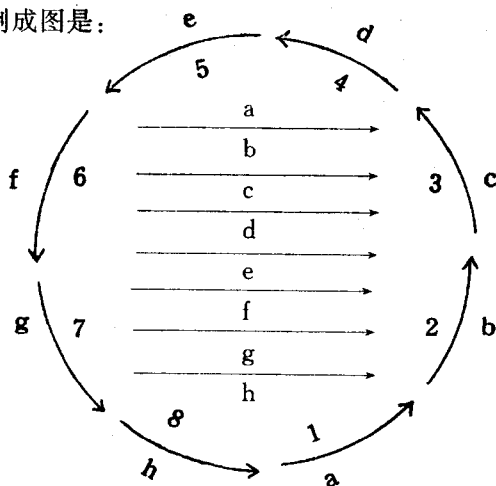
此外，还有一张图，叫《先天图》。宋儒邵雍所著《皇极经世》创造象数学。他把宇宙发展归结为象和数的演变，自称象数学是“先

失学”。朱子说：“邵子发明先天图，图传自希夷，希夷又自有所传。盖方士技术用以修炼，参同契所言是也。”此以邵氏《先天图》原来自陈希夷，推及《参同契》。朱子主张象数为求《易》之本源，象数得而后义理可得。朱子很重视邵雍的象数，“邵传牺画，程演周经。象陈数列，言尽理得。弥亿万言，永著常式”。那么邵雍的《先天图》来自希夷，其上溯可能时代较早，或早于《伏羲六十四卦方位图》。它也是《易》卦的一种组合形式。按邵图的卦序，和《周易》卦序不同。邵图卦序和现代的二进制卦序是可以一一对应的。即把六十四卦按邵雍的卦序对译成二进制数字，就可以得到从 0 到 63 的完整的数字顺序。如，坤☷为 000000，剥☶为 000001，比☶为 000010，观☶为 000011，直到乾☰为 111111，这种排列顺序与二进制计数结果完全一致。

邵雍《先天图》的数学结构模式是：

$\{a, b, c, d, e, f, g, h\} \mapsto \{1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8\} = \{a_1, b_2, c_3, d_4, e_5, f_6, g_7, h_8\}$

绘制成图是：



邵雍先天图

两种图的数学结构： $\{a1、b2'、c3'、d4'、h'5'、g'6'、f'7'、e'8'\}$ 与 $\{a1、b2'、c3'、d4'、e5'、f6'、g7'、h8\}$ 作比较。后者是按一种自然顺序，前者多一些变化。这种变化是要表达一种“意境”，或一种“说明”，由简单而变得繁难。所以我推想邵雍《先天图》早于《伏羲六十四卦方位图》。

(四)

研究六十四卦之间的关系。

八卦相重而成六十四卦。位于上者叫“上卦”；位于下者叫“下卦”。下卦、上卦相同者叫“纯卦”。共八个：

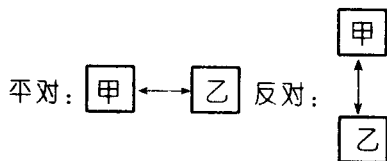


上卦是下卦的变卦(即相应之爻改变)叫“交卦”。共八个：

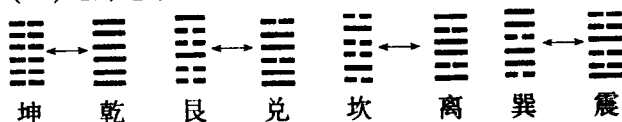


六十四卦除“八纯卦”、“八交卦”，其他四十八卦叫“别卦”。

卦与卦之间的对应，有“平对”与“反对”。两卦之间为变爻关系，则此两卦叫“平对”关系。两卦之间，甲卦的上卦是乙卦的下卦的倒置；甲卦的下卦是乙卦的上卦的倒置，甲乙两卦叫“反对”关系。表示为



(一)纯卦之平对：

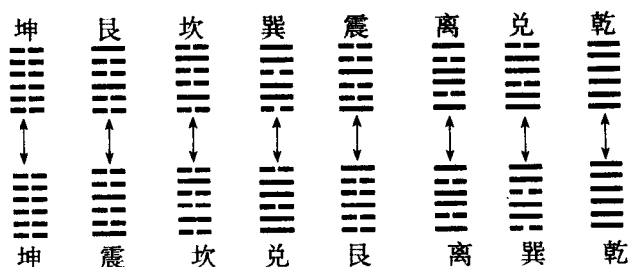


交卦之平对：

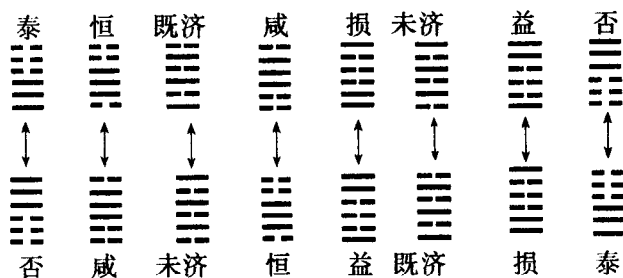


卦之平对即阴爻阳爻互易，卦名或卦象也随之彼此对应。如“恒”对应“益”。“恒”是“常”义，即不变；而“益”是“加”义，即改变。“泰”与“否”，“既济”与“未济”，“咸”与“损”也是反义对应。

(二)纯卦之反对：



交卦之反对：

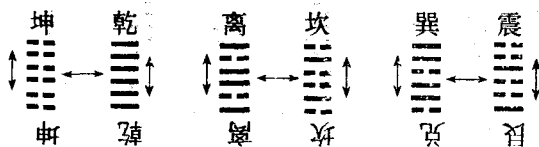


按现代语言来说，无论纯卦、交卦，对于“平对”或“反对”运算

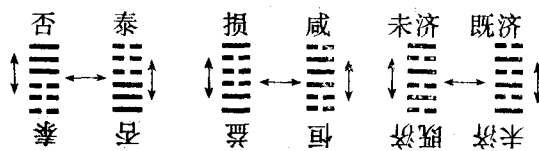
都构成封闭系统。

如 S_1 表示纯卦集合, S_2 表示交卦集合, \leftrightarrow 表示平对运算, \updownarrow 表示反对运算, 则两个封闭系统是: $\langle S_1; \leftrightarrow \updownarrow \rangle$ 和 $\langle S_2; \leftrightarrow \updownarrow \rangle$ 或将此两系统用下图画出

$\langle S_1; \leftrightarrow \updownarrow \rangle$



$\langle S_2; \leftrightarrow \updownarrow \rangle$:



英国数学家 G · H · Hardy 有一句名言: 只有令人产生美感的那一部分数学才可能长久流传。《易》卦正是美的数学。其反映周民认为宇宙是对称和谐的这样一种观念。

设 S 是六十四卦全集合, S_1 是别卦集合, 则

$\langle S_1; \leftrightarrow \updownarrow \rangle = \langle S; \leftrightarrow \updownarrow \rangle - \langle S_1; \leftrightarrow \updownarrow \rangle - \langle S_2; \leftrightarrow \updownarrow \rangle$ 即别卦对于运算“ \leftrightarrow ”“ \updownarrow ”也构成卦闭系统。

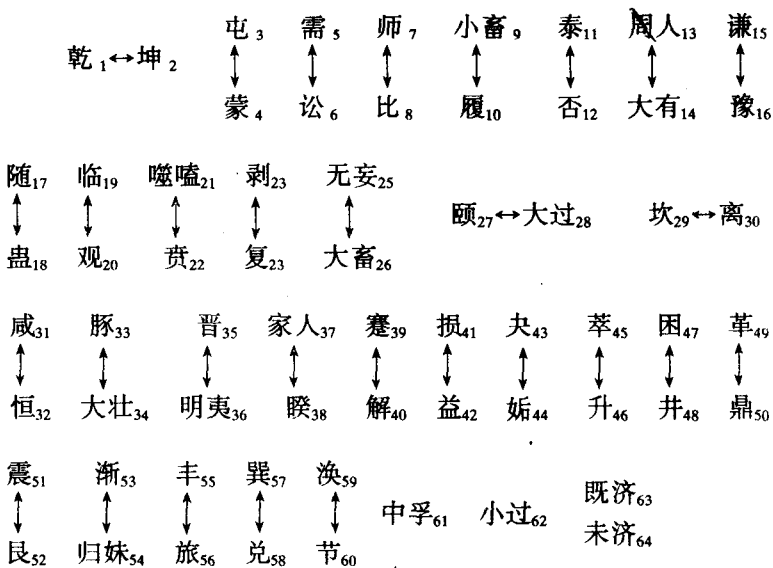
(三) 现在我们找到周代六十四卦的排序规律。

卦三、卦五、卦七……奇数卦, 正是卦四、卦六、卦八……偶数卦的“反对”。

然而这里有几个特例, 即



这些卦的“反对”运算，仍是其自身，即一种“反身性”。具有反身性的卦以“平对”演之。这样，《周易》六十四卦的排序，以“反对”而辅以“平对”。即：



其中下标数字是《周易》卦序。

(四)每卦给以卦名，卦名有一定之义，见于《序卦》。如为何最后一个卦名叫“未济”？《序卦》说：“物不可穷也，故受之以未济终焉。”济，从水，本义为渡水，这里引申为成就，成功。《释言》：“济，成也。”“未济”即引申为“物不可穷”。把“未济”放到六十四卦的最后，或为隐语，卦虽有限，但所表示的事物却无穷。

概括言之，广义的“二进制”，在中国的周代就产生了。三爻组合成八卦，八卦又组合成六十四卦，这种“组合”观念也产生于周代。而后世一谈到二进制，总将其和计算机联系在一起，二进制是计算机时代的产物。实际《易》卦二进制是非计数的“运算”，是一种逻辑。假如有一位周代人复活的话，他一定会说：“用两个符号

运算，我们有不同的配置方法，我们有平对，反对等等运算。现在你们又增加一种二——十进制运算或计数，比我们那个时代多了一种。”他决不会感到惊奇，而是极其平静地讲这几句话。

筮法

用蓍草占卜叫“筮”。筮在周代是很庄重的事情。专门设置占筮的屋子叫“蓍室”，在蓍室的中央筑台长五尺，宽三尺，以作占筮之用。蓍，多年生草本，高二三尺，占筮用其茎。《博物志》说：“蓍千岁而三百茎，故知吉凶。”《史记》说：“生满百茎者，其下必有神龟守之。”《易》用它来解疑。蓍也因问占者的地位不同而分若干等级：天子之蓍九尺，诸侯七尺，大夫五尺，士三尺。《周易》的占筮已脱离原始阶段，专事占卜的筮人才能掌握。将蓍盛在桮中，桮用竹筒，或坚木和布漆制作，直径约三寸，长度约为蓍长的尺寸，有底和盖。从占筮的用具来看，是很讲究的。占筮的仪式见朱熹《周易正义·筮仪》：

设木格于桮南居床二分之一之比……置香炉一于格南。

香盒一于炉南，日桂香 致敬。将筮、则洒扫拂拭。

漆砚一，注水，及笔一，墨一，黄漆板一、于炉东。

东上，筮者齐洁衣冠北面，望手焚香致敬。

下面分别介绍成卦法与变卦法。

一、成卦法

《系辞上》：“大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。……十有八变而成卦。”这段话概括了成卦法。每卦六

爻，三变成爻，故十有八变而成卦。分述之：

第 一 变

大衍之数五十 衍是演的意思。金景芳说：“当作‘大衍之数五十有五’，转写脱去‘有五’二字。”此言极是。天地之数五十有五，《易经》演算，备蓍草五十五策。

其用四十有九 只用四十九策，其他策不用。

分而为二以象两 两即两仪。将四十九策任意地分为两部分。以象两仪。

挂一以象三 三即天地人。将两部分之一，抽出一策而挂之。以象三。

揲之以四以象四时 揲是“分”的意思，即除法运算。即以四策为一组而分之。以象春夏秋冬四时。

归奇于扚以象闰 奇，余数。“分二为二”，将四十九策任意分为甲、乙两部分。“挂一”，在两部分中任取一策而挂之。“揲之以四”，将此两部分各以四策为一组而分之，即每一部分以四除之。每一部分均得余策，或一，或二，或三，或四（本来除尽，余数为零，这里即说余四）。余策以象年之闰月。扚，音勒，一说“扚，别也”。即将余策夹指间，或挂之，这都无关紧要，而是要区别开来。概括算法如下：

$$\text{甲} + \text{乙} = \text{四九}$$

$$(\text{甲} - 1) + \text{乙} = \text{四八}$$

$$\text{或甲} + (\text{乙} - 1) = \text{四八}$$

$$\left\{ \begin{array}{l} (\text{甲} - 1) \div 4 \\ \text{乙} \div 4 \end{array} \right.$$

余一，或余二，或余三，或余四。

或 $\begin{cases} \text{甲} \div 4 \\ (\text{乙} - 1) \div 4 \end{cases}$

甲之余 + 乙之余 = 四或八

四八策除去四策或八策

还剩四四策或四〇策。

五岁再闰，故再扚而后卦 古历法，五年之中有两次闰月。

“再扚”，即第二变、第三变。

第 二 变

将第一变后之所剩之策，同法演之：

甲 + 乙 = 四四

$\begin{cases} \text{甲} \div 4 \\ \text{乙} \div 4 \end{cases}$ 余一，或余二，或余三，或余四。

甲之余 + 乙之余 = 四或八

四四策除去四策或八策

还剩四〇策或三六策。

或甲 + 乙 = 四〇

$\begin{cases} \text{甲} \div 4 \\ \text{乙} \div 4 \end{cases}$ 余一，或余二，或余三，或余四。

甲之余 + 乙之余 = 四或八

四〇策除去四策或八策

还剩三六策或三二策。

第 三 变

将第二变后之所剩之策：四〇策或三六策或三二策，用同第二

变之法演之。第三变后所剩之策为：三六策，或三二策，或二八策，或二四策。

三变之后，此四个数字以四除之，有四种可能，即

三六÷四=九，“九”定义为“老阳”以“——九”表之，是变爻

三二÷四=八，“八”定义为“少阴”以“--八”表之，是不变爻

二八÷四=七，“七”定义为“少阳”以“——七”表之，是不变爻

二四÷四=六，“六”定义为“老阴”以“--六”表之，是变爻

第四变。——第六变；第七变——第九变；第十变——第十二变；

第十三变——第十五变；第十六变——第十八变。其推演法均同于上述之第一变——第三变。

每三变得一数字，十八变得六个数字，设为“六”、“七”、“九”、“八”、“七”、“八”，则可以构造一卦：

上爻	——	——	八
五爻	——	——	七
四爻	——	——	八
三爻	——	——	九
二爻	——	——	七
初爻	——	——	六

其中爻序是自下而上，第一爻叫做“初爻”，第六爻叫“上爻”。

按此推演标卦，可得 $4^6 = 4096$ 卦

每卦六爻，可得 $4096 \times 6 = 24576$ 爻，即有二四五七六条爻辞。但《周易》仅有六四×六+二=三八六条爻辞

解决此矛盾，《周易》用了一种很巧妙的办法，即“变卦法”。

上述推演用“同余运算”表述如下：

第一变

大衍之数五十其用四十有九	$50 - 1 = 49 = R$
分而为二	$R = R'_1 + R_2$
挂一	$(R' - 1) + R_2 = 48$
揲之以四	$\text{令 } R' - 1 = R_2$ $R_1 \equiv r_1 \pmod{4}$ $0 < r_1 \leq 4$ $R^2 \equiv r^2 \pmod{4}$ $0 < r_2 \leq 4$
归奇于扚	$r_1 + r_2 = 4 \text{ 或 } 8$ 将此 4 策或 8 策夹指间
而后挂	$48 - 4 = 44 \text{ 策}$ $48 - 8 = 40 \text{ 策}$

第二变

分而为二	$R = 44 \text{ 或 } 40$ $R_1 + R_2 = R$
揲以之四	$R_1 \equiv r_1 \pmod{4}$ $R_2 \equiv r_2 \pmod{4}$ $0 < r_1 \leq 4, 0 < r_2 \leq 4$
归奇于扚而后挂	将 $r_1 + r_2 = 4 \text{ 或 } 8$ 策挂起 所剩之策为: $44 - 4 = 40$ $44 - 8 = 36$ 或 $40 - 4 = 36$ $40 - 8 = 32$

第三变

分而为二	$R = 40 \text{ 或 } 36 \text{ 或 } 32$ $R_1 + R_2 = R$
揲之以四	$R_1 \equiv r_1 \pmod{4}$ $R_2 \equiv r_2 \pmod{4}$ $0 < r_1 \leq 4, 0 < r_2 \leq 4$
归奇于打而挂	$r_1 + r_2 = 4 \text{ 或 } 8$ 策, 将此挂之, 所剩之策: $40 - 4 = 36$ $40 - 8 = 32$ 或 $36 - 4 = 32$ $36 - 8 = 28$ 或 $32 - 4 = 28$ $32 - 8 = 24$

在上述运算过程中产生一个疑问, 即 $r_1 + r_2 = 4$ 或 8 , 而不是其它数? 答复是肯定的。说明如下:

$$R_1 \equiv r_1 \pmod{4}$$

$$R_2 \equiv r_2 \pmod{4}$$

$$\therefore R_1 + R_2 \equiv r_1 + r_2 \pmod{4}$$

已知条件是 $R_1 + R_2 = 48$ 是四的倍数,

所以 $r_1 + r_2 = 0$ 或 4 的倍数

$$\text{但 } 0 < r_1 \leq 4$$

$$0 < r_2 \leq 4$$

$$\text{即 } 0 < r_1 + r_2 \leq 8$$

所以, $r_1 + r_2$ 非 0 而是 4 或 8

第二变已知条件是 $R_1 + R_2 = 44$ 或 40 , 也是 4 的倍数。故 $r_1 + r_2$ 仍是 4 或 8 。

第三变已知条件是 $R_1 + R_2 = 40$ 或 36 或 32 , 是 4 的倍数。故 $r_1 + r_2$ 也是 4 或 8 。

《系辞上》：“大衍之数五十，其用四十有九”，“挂一以象三”。四十九除去一即四十八。所以“四十九”是关键数字。《周易》数学，其逻辑推理水平，就表现在确定“四十九”这个数字。而最后才能得出九、八、七、六四个数而形成六十四卦（从数学角度看，或可形成四千零九十六卦）。

二、变卦法

《系辞上》：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。……是故四营而成易，十有八变而成卦”。这里“十有八变而成卦”是指上述的“成卦法”“四营而成易”是指“变卦法”。

《周易》以奇数代表天；以偶数代表地。“天数五”指一、三、五、七、九，五个数字；“地数五”指二、四、六、八、十，五个数字。“五五相得而各有合”，天的五个数字加在一起，地的五个数字加在一起，然后又把此两和数合在一起。

“天数二十有五”： $1 + 3 + 5 + 7 + 9 = 25$

“地数三十”： $2 + 4 + 6 + 8 + 10 = 30$

“凡天地之数五十有五”： $25 + 30 = 55$










上述成卦法，最后之数字为：九、八、七、六。这四个数字称作“四营”。这四个数字不同组合的和，称为“营数”，我们用 X 表示之。设六爻都是“九”，则 $9 \times 6 = 54$ ，这是最大营数；设六爻都是“六”，则 $6 \times 6 = 36$ ，这是最小营数。所以营数 X ：

$36 < X < 54$

变卦法实际是在成卦法基础上的一种“寻址”运算。打一个比

方，成卦法是硬件系统(用著占筮)；变卦法是软件系统(用营数进行寻址运算)。举例说明如下：

例一：设有成卦法得卦：

上爻		九
五爻	 	六
四爻		七
三爻	 	八
二爻	 	八
初爻		九










六爻的数字和，即为：

$$\text{营数} = 九 + 八 + 八 + 七 + 六 + 九 = 四七$$

$$\text{寻址数} = \text{天地数} - \text{营数}$$

$$= 五五 - 四七 = 八$$

寻址路径写自下而上，又自上而下……顺序往返：

	九	6	<div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;"> <div style="border-top: 1px solid black; border-bottom: 1px solid black; padding: 2px 5px;">7</div> <div style="border-top: 1px solid black; border-bottom: 1px solid black; padding: 2px 5px;">8</div> </div>
 	六	5	
	七	4	
 	八	3	
 	八	2	
	九	1	

例二：设有成卦法得卦：

上爻 ䷀ 六
 五爻 ䷁ 八
 四爻 ䷂ 六
 三爻 ䷃ 六
 二爻 ䷄ 六
 初爻 ䷅ 六

营数 = 六 + 六 + 六 + 六 + 八 + 六 = 三八

寻址数 = 天地数 - 营数 = 五五 - 三八 = 一七

寻址路径为：

䷀	六	6	7	
䷁	八	5	8	17
䷂	六	4	9	16
䷃	六	3	10	15
䷄	六	2	11	14
䷅	六	1	12	13

占筮的目的是问事之吉凶，成败得失，由六四条卦辞、三八六条爻辞解说之。那么采用那一条卦辞或爻辞？即由变卦法之寻址运算决定。根据《左传》、《国语》所载占筮实例，作如下说明：

(一) 六爻皆为不变爻，即“七”或“八”，以“本卦”卦辞占之。无需寻址。

䷀ 八
 ䷁ 八
 ䷂ 八

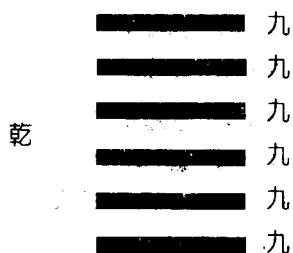
如筮得（升） ䷃ 七 六爻都是不变爻，以“升卦”卦辞占之。

䷄ 七
 ䷅ 八

(二) 六爻都是变爻，即“九”或“六”，称为“全变”之卦。也无需

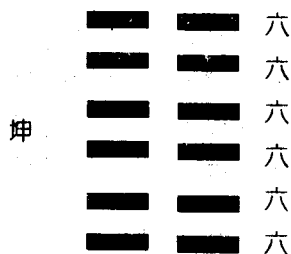
寻址。又分三种情况。

1. 乾卦以“用九”爻辞占之，即



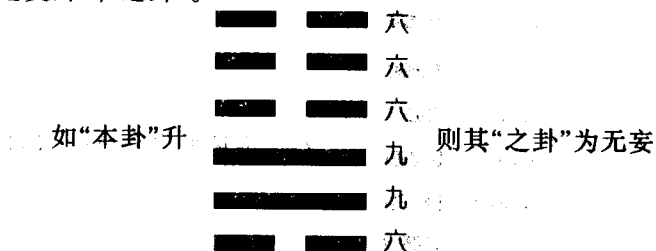
“用九，见群龙无首，吉。”

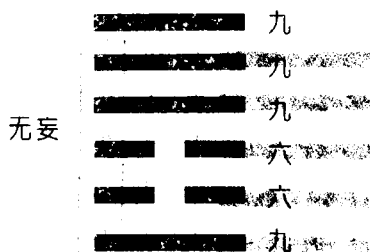
2. 坤卦以“用六”爻辞占之，即



“用六，利永贞。”

3. 除乾、坤二卦，其他六十二卦均以“之卦”卦辞占之。“本卦”之变卦叫“之卦”。





即其中“--六”变为“—九”，“—九”变为“--六”而得到“之卦”。

以“之卦”无妄之卦辞占之。

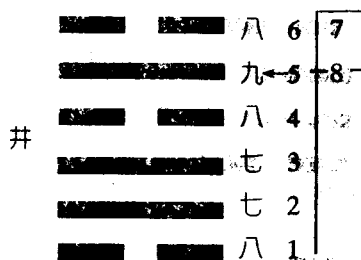
(三)除六爻都不变，或六爻全变之卦，有一爻——五爻变爻之卦，需进行寻址运算。此种类型卦计

$$4^6 - 2 \times 2^6 = 3968 \text{ 卦}$$

分两种情况：

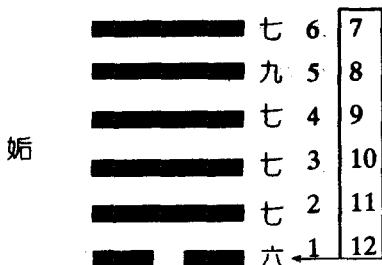
1. 如果寻址数所指为变爻，即“九”或“六”，则由本卦由寻址数所指示之爻辞占之。

例 1：



寻址数所指示为第五爻，且为变爻“—九”以井卦“九五”爻辞占之。

例 2:



寻址数所指示为初爻，且为变爻“--六”以姤卦“初六”爻辞占之。

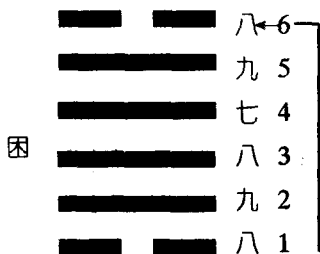
2. 如寻址数所指为不变爻，则以“本卦”所含变爻之数决定。

其一，“本卦”有一变爻或二变爻，由“本卦”卦辞占之。

其二，“本卦”有三变爻，由“本卦”卦辞和“之卦”卦辞合占之。

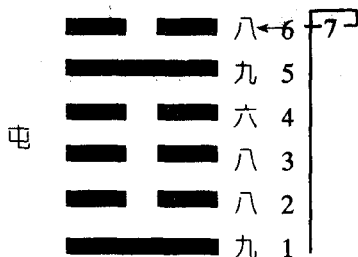
其三，“本卦”有四变爻或五变爻，由“之卦”卦辞占之。

例 1:

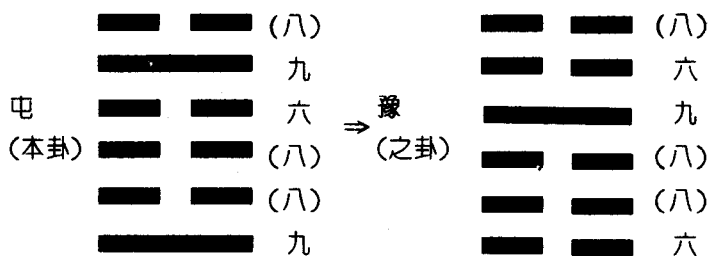


以困卦卦辞占之

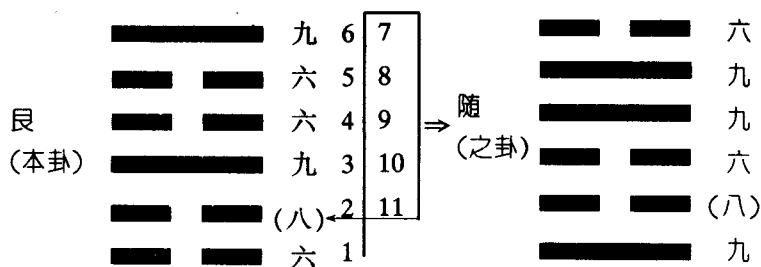
例 2:



屯(本卦)、豫(之卦)两卦卦辞合占之



例 3:



以随(之卦)卦卦辞占之。

寻址运算列表如下:

状 态	寻址指向	占 辞
六爻全为不变爻	无需寻址	“本卦”卦辞
六爻全为变爻	无需寻址	乾,“用九”爻辞
		坤,“用六”爻辞
		其它卦,“之卦”卦辞
有一爻变 至五爻变	寻址数指向变爻	寻指数所指向的“本卦”爻辞
一爻变或二爻变	寻址数指向不变爻	“本卦”卦辞
三爻变		“本卦”、“之卦”,卦辞合占之
四爻变或五爻变		“之卦”卦辞

《易》的数字

《系辞上》：“河出图，洛出书，圣人则之”，这使“河图”、“洛书”与《周易》联系在一起。古籍文献中多有河图、洛书之说，如宋雷思齐《易图通变》中就有河图二十余种，宋刘牧《易解》中也多有图说，举不胜举。这是一种文化现象。这种图说宋代较多，五光十色，愈讲愈奇。至明反对的声浪愈来愈高。其实北宋欧阳修就已经痛诋了。他说河图如已具八卦之文，则何劳乎伏羲之画，如无八卦之文仍须人画，则又何贵这河图？

到了清代，对于河图、洛书不信任的人越发多了。河图、洛书乃失去了它的权威，而仅仅成为学术史上的名词。但清代也有推崇河图、洛书为神圣的，例如江永的《河洛精蕴》，就是很费心力而著成的一部书。

我之所以这样写，是反对河图、洛书附会之说。而不是否认其存在和价值。它们的价值是

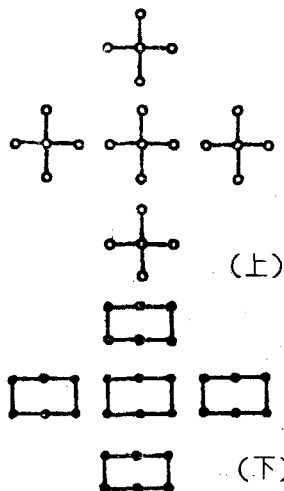
- (一)其中有古史中的传说和故事。
- (二)对某些数字的崇拜是古代文化特点之一。
- (三)包含着古人天文星象观念
- (四)包含着古代数学观念。

一、河 图



今录元张理《易象图说》中的两张图：

图一，天地未合之数龙图

上为“天”之数，共二十五个○；下为“地”之数，共三十个●。
上半图纵横是“九”；下半图是纵“六”横“九”。这是天地未合之前

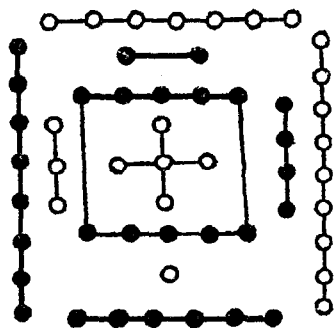


的数图。是《周易》天地之数的观念。即是将《周易》天地之数观念的图解。

这种画法， 给人一种奇数的感觉；而这种画法， 给人一种偶数的感觉。这是古人的一种“数觉”。“数觉”和“计数”不同，数觉是人类在进化的蒙昧时期即已具备这种才能，计数是在较晚出现的。不仅人类，鸟类也是具此数觉的。如鸟巢里有四个鸟蛋，那么可以拿去一个，如果拿掉两个，鸟就逃走了，它不会再飞回鸟巢。鸟的数觉能辨别二和三。人的数觉很难检验，因为总和计数的复杂心理混和在一起。这种图形结构与数觉有关，又与星象有关（尤其是上半之天图），这是复杂的形成过程。据此推测其起源应较早。今人的麻将牌仍是这种画法，确是源远流长。

天地生成之数图(下)。

图(上)之天地数打乱，重新配置，一、三、五、七、九为天数，二、四、六、八、十为地数。这里有奇数偶数即天和地的观念；有万物生成之基本要素，同时也是代表万物之符号金木水火土五行观念；有东西南北方位观念；有天地枢纽观念。古人地学的几个基本观念都



表现在这张图中。用图示法表现观念形态的东西也许更直觉，省去许多文字叙述，简赅而易于传播。在技术不发达的古代，这是古人表达思想的一种方式。

郑玄注“大衍之数”说：“天地之数五十有五，天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无偶，阴无配，未得相成。地六成水于北与天一并，天七成火于南与地二并，地八成木于东与天三并，天九成金于西与地四并，地十成土于中与天五并也。”郑玄没有更多的说明，而是直截了当给出数与五行和方位的对应关系。古人画方位图一般是把北画在下方，南画在上方，这是区别于现代人的书法，这些对应关系如下：

一
六 > 水——北

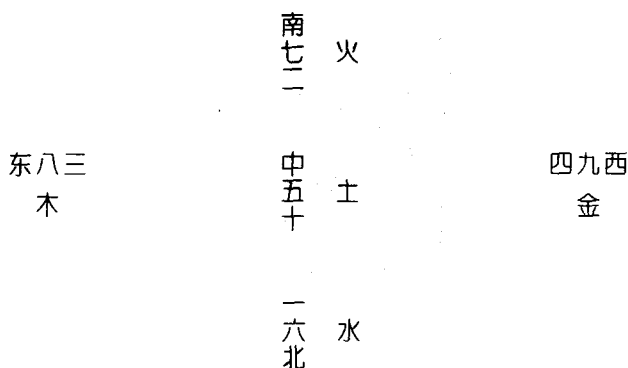
三
八 > 木——东

五
十 > 土——中(又为天地运行之枢纽)

七
二 > 火——南

九
四 > 金——西

或者表示为：



对某些数字的崇拜，是古代文化特点之一。这些数字构成了古代人的语言。数字的历史究竟多久呢？数字产生的确切时代虽无从稽考，但是有确凿的证据表明它的产生比有文字记载的历史要早好几千年。数字语言在古代人类文化的总体里占有重要位置。《周易》中以及在殷商甲骨文中，以奇数表示阳，以偶数表示阴，就是一种数字语言。数字有极大的稳定性，数字产生后，没有什么改变。可是数字所对应或假借的原来实物和观念，却几经沧桑，现代人很难说得清楚。流传至今的《易》图，我们只能从古籍记载中得到一点信息。

数字对现代人来说主要用于计算，对古人来说则既是计算，又是概念的符号。古代人对天和地的重视程度，现代人又怎能理解。现代人对天和地是淡漠的，古代人是浓厚的。所以数字语言，或者数字所代表的概念，首先是阴和阳及天和地。下面是古籍中对天一、地二等观念的一种解释模式。

“天一”代表混沌太极。“易有太极，是生两仪，两仪未分，其气混沌。清浊既分，伏者为天，偃者为地”，伏即隐伏，偃即停息。这里的“天”，无所谓上下四方，而是宇宙本体。

然后演化为“上天下地”的“天”。“天，坦也，坦然高而远也”。“东方昊天，东南方阳天，南方炎天，西南方朱天，西方成天，西北方幽天，北方玄天，东北方变天，中央钧天”，这是“天九”的解释。

天神之大者，叫做昊天大帝，又叫天皇大帝，又叫太乙。其佐曰五帝，即东方青帝灵威仰，南方赤帝赤熛怒，西方白帝白招拒，北方黑帝叶光纪，中央黄帝含枢纽。可以解释“天五”。从这些名字来看，灵威，叶光、熛怒、招拒、枢纽，包含着某种古代对天的观念。

东方岁星，南方荧惑星，西方大白星，北方辰星，中央镇星，加以日、月，谓之“七曜”。这是“天七”的解释。“东西南北曰四方”，“四方之隅曰四维”。这是“地四”的解释。

“地下有八柱，柱广十万里，有三千六百轴，互相牵制，名山大川，孔穴相通”。“九州之外有八埏，东方曰沙海，东南方曰源泽，南方曰丹泽……”，“八埏之外有八紘……”，“八紘之外有八极……”。这或许是“地八”的解释。

“地东西为纬，南北为经”，“东西为广，南北为轮”，“山为积德，川为积形。周礼大司徒掌天下土地之图，知九州之地域广轮之数”。经纬或广轮是“地二”的解释。

“夫土地皆有形名，而人莫察焉。有龟龙体，有鳞凤貌，有弓弩势，有斗升象，有张舒形，有塞闭容，有隐真之安，有累卵之危，有膏英之利，有墉墉之害。此十形者，气势之始终，阴阳之所极也”。这是地形、地质、地势的描述，或为“地十”的解释。

行文至此，感到一种困惑。这真是天一、地二等数字的解释吗？这种模糊性，很难说是一种确切的解释。事实确实如此，河图中十个数字的原始含义，一点痕迹也没有。后人的解释如同词牌填词一样。然而惟其如此，我们才感到河图对中国传统文化的一种影响，也许比研究一张图更有意义。也惟其如此，十个数字的模式，这种数的规定性，体现周人天的观念和地的观念不是单一的，而有极其丰富的内涵。

何新在《诸神的起源》一书中,对天一、地二等数字语言给出解释。录之如下:

但在上古时代,数字却是一种神秘的符号。它们如此排列在《周易》中有什么特殊的意义吗?为什么所有的奇数都被称作“天数”,而所有的偶数都被称作“地数”呢?

这个问题可以通过下图给予回答

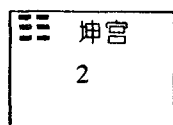
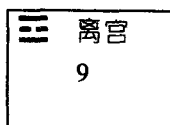
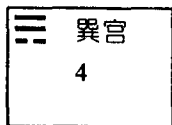
天一	——>	地二	——>	天三	——>	地四	——>	天五		地六
(混沌		(两向地		(日、月、		(东西		(五行)		(六极
太极)		理方位)		星三光)		南北)				六合)
天七	——>	地八	——>	天九	——>	地十				
(七曜)		(四方		(九道		(五帝				
		四佐)		九圜)		五佐)				

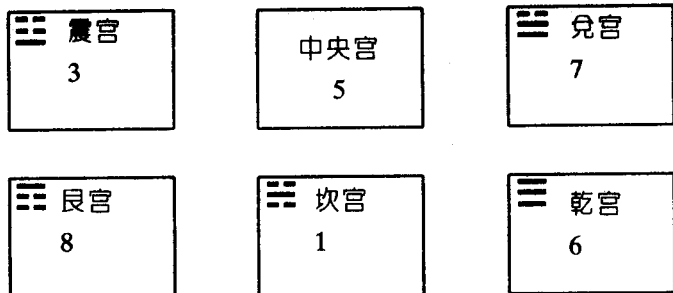
十个数的客观原型,这也是一种解释。概括言之,河图正是数字语言的一种组合。

二、洛书(九宫图)

从古史故事谈起,相传“太乙取其数以行九宫”。其巡行路线,郑玄作了说明:“太乙下九宫。从坎宫始,坎,中男也。自此而从于坤宫,坤,母也。又自此而从震宫,震,长男也。又自此而从巽宫,长女也。所行者半矣,还息于中央之宫。既又自此而从乾宫,乾,父也。自此而从兑宫,兑,少女也。又自此而从于艮宫,艮,少男也。又自此而从于离宫,离,中女也。行则周矣”。

我们依《易·说卦》所定义的八卦方位,画一个太乙巡行九宫路线图:





其中 1、2……9 数字即为巡行路线顺序号。

西汉戴德所编《大戴记》所收之作，皆产生于公元前，不少属于战国时作品。以四、九、二、三、五、七、八、一、六表明堂九室的方位，显然是模仿九宫之数。

唐李筌撰《太白阴经》，属兵书。全书分十门，在阵图门中载有九宫数的一种布阵方法。凡入此阵者，从哪一方向进入都遇到同等的兵力。

战国秦汉时古医书《黄帝内经》用三、九、七、一、五，分别表示东、南、西、北、中。使方位合于九宫之数。

《易纬》：“故太乙取其数以行九宫，四正四维皆合于十五”。“四正四维”即是九宫之八宫，再加以中央一宫，其纵行，横行及对角线上各数字之和，均为十五。故九宫图又称“十五纵横图”。

东汉以后的术数有太乙、遁甲、六壬三派，都和这九宫图有关系。神其说者又把九宫图托始于黄帝、凤后。《隋书·经籍志》子部五行类二百七十种书大半是属于此三派。

唐玄宗于天宝三载（744 年），肃宗于乾元二年（759 年），武宗于会昌元年（841 年），都曾亲祀九宫贵神，这里我们看到对九宫的推崇（见《唐书·玄宗本纪》、《旧唐书·肃宗本纪》、《旧唐书·礼仪志》）。

以上，从宫室建筑、兵书、医书，以及古史故事、皇帝之推崇礼

拜,一张九宫图产生了一系列文化现象。其影响所及,不可低估。然而当其神格化的时候,数学内容却完全被淹没了。而九宫图的价值,正是其数学内容。

九宫图产生于哪个时代?它是如何构成的?现在一点内证资料也没有。那么只有“外证”和推测。我的考虑是:

第一,时代。其一,《大戴记》所收多是战国时的作品,已经有九宫之数。这些作品约在公元前 475 年左右,距西周约四百年。其二,出现在秦汉之际的《九章算术》是一部综合当时数学成就的经典巨著。其成就之一是开平方术和开立方术。如少广章第十九题即是求解方程

$$X^3 = 1860867$$

亦即开立方术。这代表一种算术水平。其三,《孙子算经》据清戴震说成书于汉明帝时。今人吴承仕《缙斋读书记》说:“《孙子算经》旧说以为孙武。详其文义,实为先秦旧书。”按此说《孙子算经》成书于公元前。前有序言,讲数学在天文、测量、度量衡上的用途。上卷叙述算筹记数的制度和算筹乘除法则。中卷举例说明算筹分数法和开平方法。下卷讲“物不知数”,是一次同余式组问题,是该书的世界性贡献。1852 年英国传教士伟烈亚力将“物不知数”解法介绍到欧洲,西方数学史将这一定理称为“中国的剩余定理”。其四,《周易》六十四卦的形成,《伏羲六十四卦方位图》等图的构造和古占筮术,是代表周代的数学水平。

综上所述:我国古算法一种是算术,一种是组合术,九宫图显然是属于组合术。六十四卦的组合以及“平对”和“反对”运算,显示周人的智慧,在周代,九个数字的配置组合而成纵横十五之数,是可以办到的。九宫图不见于《九章算术》和《孙子算经》,如周易六十四卦不见于该书一样。所以九宫图与六十四卦形成于同一时代。

对数字的崇拜不独出现于中国,它在毕达哥拉斯学派中也得

到表现。他们认为偶数是可分解的，是阴性的，是属于地上的；奇数是不可分解的，是阳性的，是属于天上的。然而只此而已。他们没有将九个数字构造成一张图。

在古代，认为一切事物都具有数。要掌握具体事物，等同于掌握数。这就是组合术先于算术的理由。九宫图的产生，说明周代一种数学组合观念的形成。

第二，算法水平。秦九韶“大衍求一术”，清代学者敦仁提出“求一之术也于《孙子算经》物不知数之问”。而李约瑟等西方学者则根据“大衍”之名得自《周易》，推测这一算法与卜筮古法有关。这一见解是颇有见地的。《周易》占筮古法是一个算法体系，且提出奇数（余数）概念，这是同余算法的基本概念。“蓍卦发微”列于《数书九章》八十一问之首。秦九韶又在序言中说：“圣有大衍、微寓于《易》，奇余取策，群数皆捐。”自序中将“奇余取数”原于《周易》而形成自己的算法，我们无理由怀疑秦氏自己的话。“揲”字也原于《周易》，秦氏的揲算是将四十九蓍分而得三十三蓍为例：

“二二揲之余一”即 $33 \equiv 1 \pmod{2}$

“三三揲之余三”即 $33 \equiv 3 \pmod{3}$

“四四揲之余一”即 $33 \equiv 1 \pmod{4}$

这里说明古老的《周易》筮法，包含着“大衍求一术”的内容。换言之，从“大衍求一术”，反追寻到周代相应的数学水平。

周代的“畴人”精通天文、历法和算术。殷商时代的巫人，手中的竹策，既是算卦的工具，也是作历算的“筹”。一个时代的组合数字水平与算术水平是等同的。九宫图的形成，正表示周代组合数字水平。九宫图或与天文星象有关，如一、二、三、四、五、六、七、八、九，九个数字分别对应星名：天蓬、天内、天冲、天辅、天会、天心、天柱、天任、天英。

宋代丁易东《大衍索隐》有纵横图，这是组合术与“大衍”之名直接联系在一起。据资料，宋代构造纵横图，可达到 $7^2 = 49$ 宫、

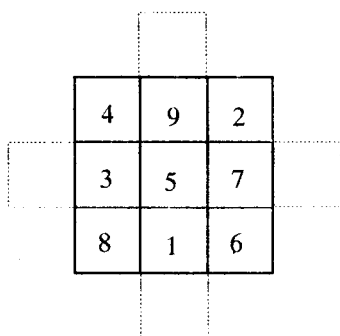
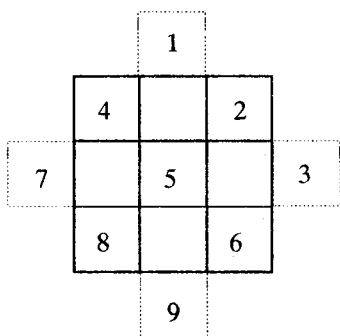
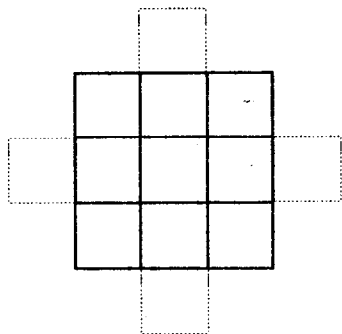
$11^2 = 121$ 宫等数。当然这仅是代表宋代数学水平。

第三,组合数学。我国古算往往寓理于算,这与西方数学之以演绎推理为主的公理化体系相对照而互为辉映。寓理以算,不能只借助于已知的结果或公理。而往往需要研究情况,以自己的聪明才智去解决问题。九宫图的形成,不是在九个格子中凑数、凑成纵横和对角线上数字和都是十五。而是有一种组合构造法则。这即是世界数学史上“组合数学”之始。

九宫图的组合方法,不同于筮法。占卦问卜必须要筮,筮法得以流传。而九宫图一经形成,即要除去人造的痕迹。“河出图,洛出书,圣人则之”。河指黄河,洛指洛水。即伏羲时有龙马出于河,身有文如八卦,伏羲取法之(圣人则之)以画八卦。禹时有神龟出于洛,背上有文字,禹取法之,以作书,即《洪范》之起源。假如把洛书(九宫图)是人为的九个数字的组合讲明,且给出组合法则,那么将使古史中的“神圣”黯然无色。所以先秦文献看不到九宫图的构造方法,古代将九宫图推向神位,后世又将九宫图附会阴阳、八卦、五行,致使中国古代数学的这颗明珠,长期被埋没。下面的例子说明九宫图的一种构造方法。周代方法已无从考稽。

例 1:设纵横格数为 n , $n=3$, 即为九宫图。按下述方法构造此图:

- (1) 将 $3^2 = 9$ 个方格外加台阶;
- (2) 将 $3^2 = 9$ 个自然数依主对角线方向顺序填写进子;
- (3) 将台阶上的数字填入相距较远的空格内,即得九宫图。

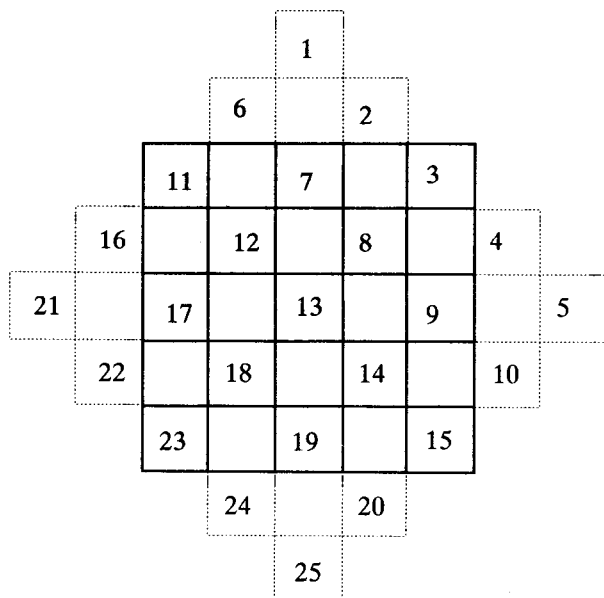


例 2: 设 $n = 5$, $5^2 = 25$ 构造二十五宫图, 方法同上。

(1) 将二五个方格外加台阶;

(2) 将二五个自然数依主对角线方向顺序填入格子;

(3) 将台阶下数字移入较远空格, 即得二十五宫图纵行、横行、对角线数字和, 均为 65。



例 3: 设 $n = 4$, $4^2 = 16$, 构造十六宫图。如下方法

11	(24)	7	(20)	3
(4)	12	(25)	8	(16)
17	(5)	13	21	9
(10)	18	(1)	14	(22)
23	(6)	19	(2)	15

(1)画出一十六个方格,依次填入 16 个自然数;

1	2	3	4
5	6	7	8
9	10	11	12
13	14	15	16

(2)依中心为轴,将图形反时针旋转 180 度,但保持对角线上数字 1、6、11、16、及 4、7、10、13 不动,成为下面图形;

1	(51)	(14)	4
(21)	6	7	(6)
(8)	10	11	(5)
13	(9)	(2)	16

(3)将倒置的数字放正,即为十六宫图。

纵行、横行、对角线上数字和,均为 34。

1	15	14	4
12	6	7	9
8	10	11	5
13	3	2	16

例 4: 设 $n=8$, $8^2=64$, 构造六十四宫图

(1) 将 64 个自然数依次填入方格;

(2) 揲之以四, 画出对角线;

1	2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	31	32
33	34	35	36	37	38	39	40
41	42	43	44	45	46	47	48
49	50	51	52	53	54	55	56
57	58	59	60	61	62	63	64

(3) 依中心为轴，将图形旋转 180 度，但对角线上数字保持不动。即形成六十四宫图。纵行、横行、对角线上数字和，均为 260。

1	(63)	(62)	4	5	(59)	(58)	8
(56)	10	11	(53)	(52)	14	15	(49)
(48)	18	19	(45)	(44)	22	23	(41)
25	(39)	(38)	28	29	(35)	(34)	32
33	(31)	(30)	36	37	(27)	(26)	40
(24)	42	43	(21)	(20)	46	47	(17)
(16)	50	51	(13)	(12)	54	55	(9)
57	(7)	(6)	60	61	(3)	(2)	64

周代方法已不可考。但不可考不等于说历史上没有存在过。从此意义上讲，九宫图的构成是一种数学的思考。那么，在世界数学史上应占据它的位置。列表简单表述：

成 就	创 建 者	国 度	产 生 时 代
九宫图——组合数学		中国	公元前 10 世纪
无理数的发现	毕达哥拉斯	希腊	公元前 6 世纪
无限概念的建立	芝诺柏拉图亚里士多德	希腊	公元前 4 世纪
极限概念的整理表述	阿基米德	希腊	公元前 3 世纪
零记号的发明		印度	公元后初期
负数		印度	公元后初期

《周易》之基本概念

一、《易》象与文辞

明代一位学者说：

《诗》之妙妙在情

《易》之妙妙在象

《孟》之妙妙在辩

《庄》之妙妙在诗

《易》象是《周易》的基本概念。这一概念的形成是经过漫长的历史沿革的。“人希见生象也，而案其图，以想其生，故诸人所意者，皆谓之象”（韩非子）。人难以看到真的象，只能看到画的象，看到画的象而想真的象，即想象。

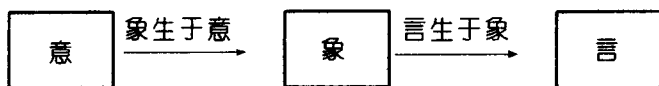
距今 2500 年至 7000 年前，我国长江流域与今热带相似而盛产大象，南人及楚人居息其间。距今 4000 年前后，黄河流域也同样气候炎热湿润，也适合象的生存而产象。传说大舜驯象耕田，正是那个时代的故事。甲骨文的“为”字，从手从象，一只手牵着一头象，驯象做工是“为”字的本义。《吕氏春秋·古乐》说：“商人服象，为虐于东夷。”“商人”当为“南人”，南人即夏族支派有南氏，该部落原居伊洛以南的豫西山区。商汤灭夏，有南氏迁避江汉地区，周人渡淮与南氏部落作战，当时南人以象参战，在世界史上是最早的象战。那么以推断周人是见过象的，把象画作图画，又据图画想见其真象，这即是“想象”。后来凡意念中各种事物都称作“象”。

王弼《周易略例·明象》对《易》象作了较确切的解释，今摘录

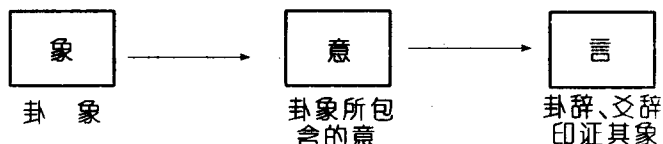
一段再加以疏解如下：

夫象者，出意者也。	同一类意义之事物，可用同一象来表示，此即“象者，出意者也”。此重在象所包含的意义。
言者，明象者也。	语言文字，如卦辞、爻辞等，均为说明卦象或物象的。
尽意莫若象，尽象莫若言。	象最能表达意，语言最能表达象。
言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。	语言文字来自象，读了它们就能看见象；象出自意，由象就能了解意。
意以象尽，象以言著。	意以象而完全表露出来，象以言而显现出来。
故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。	语言文字是说明象的，得到象，即可忘掉语言文字；象是存意的，得到意，就可以忘掉象。这里“忘掉”，是“弃去”、“不记”之意。
……得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也，重画以尽情，而画可忘也。	“重画”指六十四卦。

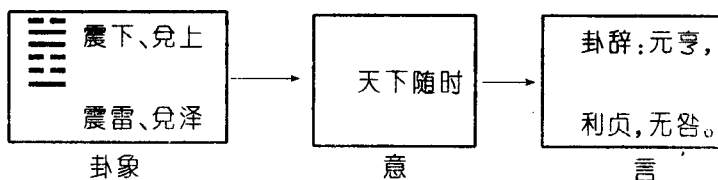
王弼阐述了意、象、言的关系，其模式是：



《周易》的体例是：



如



卦象不是一次形成的。《说卦》所记最早的卦象是：

乾 ☰ “乾为天”

坤 ☷ “坤为地”

震 ☳ “震为雷”

巽 ☴ “巽为风”

坎 ☵ “坎为水”

离 ☲ “离为火”

艮 ☶ “艮为山”

兑 ☱ “兑为泽”

意义甚为简单，卦之象是自然界中最常见最基本之物，或是自然现象。

后来取象就细碎复杂，《说卦》所说：

乾为天、为圉、为君、为父、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为老马、为瘠马、为驳马、为木果。

坤为地、为母、为布、为釜、为吝啬、为均、为子母牛、为大舆、为文、为众、为柄、其于地也为黑。

震为雷、为龙、为玄黄、为虩、为大涂、为长子、为决躁、为苍莧竹、为萑苇、其于马也为善鸣、为足、为作足、为的颡、其于稼也为反生，其究为健，为蕃鲜。

.....

到了京房，苟爽一班经师出来，又添了许多东西进去。这种风气始于西汉，而极盛于东汉。但到三国时代的王弼，上引其作《周易略例》对这一派的作法提出反对意见，他说：

义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛说？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾？案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，逐及卦变；继又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚，从复或值，而义无所取。

大意是：综合各类事物，则成各种象。集合各种意义，可以互相征验。只要合于刚健含义的，不必拘泥于马这一具体的象征。只要合乎柔顺含义的，也不必拘泥于牛这一具体的象征。而汉之《易》学，牵强附会之说繁琐已极，无法抓住“象”的要领。汉《易》学家“互体”解卦之法，以及“五行”相生相克之说，失去《易》象之原旨，而广为譬喻，失之尤甚。

这是他对繁琐的汉代易学的一个大破坏。王弼在易学上有破除迷妄的功绩，但他不注重卦象，而只注重卦名，是对《周易》没有作系统考虑。

唐代李鼎祚的《周易集解》是对王弼的“忘象的”易学的反动。他集子夏、孟喜、京房以至伏曼容、孔颖达等“存象的”35家之书而成。

象是《周易》的重要概念。《系辞下》说：“是故《易》者，象也”，“象也者，像也”。《周易》的内蕴是卦象，卦象是以象像事物。“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”。“八卦成列，象在其中矣”。这是谈象的形成过程。

《系辞上》：“见乃谓之象，形乃谓之器。”即出现于宇宙者谓之象，具有形体的象谓之“器”。这是对“象”更深层次的理解。

方东美在《中国形上学中之宇宙与个人》一文中说：

《易经》一书，是一部体大思精、而又颠扑不破的历史文献，其中含有：（一）一套历史发展的格式。其构造虽极复杂，但层次却有条不紊。（二）一套完整的卦爻符号系统。其推演步骤悉依逻辑谨严法则。（三）一套文辞的组合。凭借其语法交错连绵的应用，可以发抉卦爻间彼此意义之衔接贯串处。此三者乃是一种“时间论”之序曲或导论，从而引伸出一套形上学原理，借以解释宇宙秩序。

以上三者包括中国之哲学基础，中国形上学。（二）（三）所提是卦爻辞系统的逻辑结构，及文辞组合，本书略作阐述。

关于（二），任何一个符号系统必须满足下列3个条件：

1. 符号系统。有穷个（不少于一个）或可数无穷个原始符号，并以连接运算构成字的集合。




2. 形成规则。

3. 变形规则。

《周易》的卦爻系统是满足此三个条件的。

关于（三），卦辞和爻辞构成《周易》文辞系统。这一系统是卦辞和爻辞的组合，本卦卦辞和之卦卦辞的组合，卦辞内部各辞之间的组合，陈述语句和判断语句的组合。

《周易》卦爻系统区别于现代符号系统，且有其特殊性。

如数理逻辑中的符号 A、B、C，但不能代替卦符   。因为

卦符可以分解成阳爻—和阴爻--，而A、B、C不能再分解。数理逻辑中的原子命题P、Q等通过命题联结词，构成更为复杂的命题——分子命题，如 $P \vee Q$ 、 $(P \wedge (P \rightarrow Q)) \rightarrow Q$ 等。但卦爻符号系统，是以一爻或数爻表示原子命题，以爻的所在位置定义命题联结词，则一个卦就是一个分子命题。

数理逻辑只考虑命题与命题之间的形式关系，而根本不顾及它的含义（内容）。正如我们在研究形式语言的语法规则时，根本不考虑字符的语义是一样的。研究卦符也可以从形式的角度去考虑，周人创造卦符，以阳爻、阴爻的变化组合，正附合形式系统这一变形特点。

然而卦符系统又包含“语义”或信息，即卦象。列宁在《哲学笔记》中说：“如果不把不间断的东西割断，不使活生生的东西简单化、粗糙化，不加以割碎，不使之僵化，那么我们就不能想像、表达、测量、描述运动。思维对运动的描述，总是粗糙化、僵化。不仅对思维是这样，而且对感觉也是这样。不仅对运动是这样，而且对任何概念也是这样。”卦象的客观原型是物质世界，卦象即是简单化、粗糙化、僵化的概念。《周易》正是以卦符的组合变化、以其卦象构成一种特殊的思维过程。

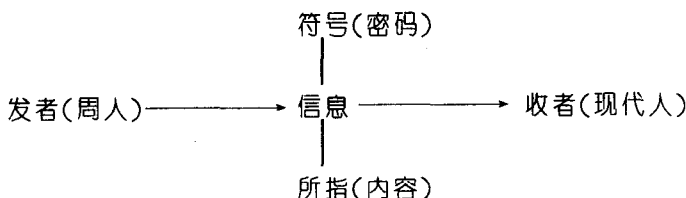
那么对卦符的研究可以分为下列三个方面：

（一）从“语义学”研究卦符与实物的关系，也就是研究易象。

（二）研究卦爻与卦符的关系、卦符之间的关系，也就是卦符的形成规则和变形原则。

（三）研究卦符与使用者的关系，对周人来说当然是占筮所用，对现代人来说是接受其“语义”或信息。“语义”或信息有其广泛性，如古代哲学、文化观念、历史画面、生活画面等等。

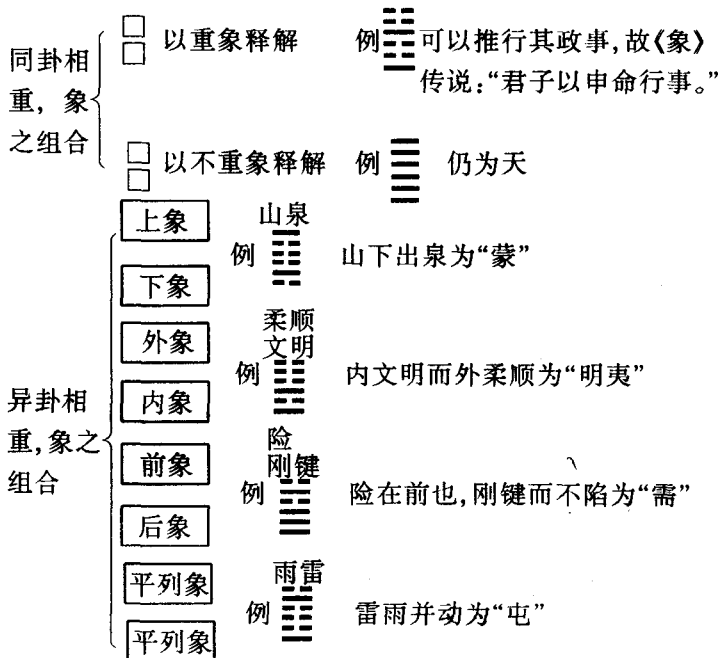
图示为：



根据高亨《周易大传今注》中《卦象与卦位》，《爻象与爻数》之说，卦符的组合模式可归纳为下述几种类型：

(一) 八经卦相重为六十四卦。八经卦乃象八类事物，其同卦相重，仍象一类事物，或有重复之意。其异卦相重，则是两类事物相联系之含义。分述如下：

巽为风。重卦象是风与风相随而吹。观此卦象，



(二)六十四卦,每卦六爻,每爻各有其象,称作“爻象”。各有其位,称作“爻位”。爻象与爻位组合,可以构造出各种易象。

“—”为阳、为刚;“--”为阴、为柔,是即爻象。爻位有下述四种情形:



这里不详细论述具体的象,而是研究爻象与爻位的不同配置、组合,所构成的不同状态。象有“—”“--”,如配合天位、人位、地位、可构成

$2^3 = 8$ 种状态

如配合上位、中位、下位,可构成

$2^4 = 16$ 种状态

如配合阳位、阴位,可构成

$$2^6 = 64 \text{ 种状态}$$

如配合同位,可构成

$$2^6 = 64 \text{ 种状态}$$

说明两点:第一,这里只从组合角度阐述象与位相配合而构成各种不同状态,而不是死搬硬套《周易》象与位之说。第二,一种状态至少对应一类易象,但是实际可引伸出多类易象。

以上从逻辑结构,从组合关系,说明《周易》符号系统或卦符系统形成象的内在规律。周人占筮遵从这些规律,然而灵活多变。因为规律不等于公式。

中国古代学术较多扣合具体事物,而较少繁重推理。这一特征,就其思维方式的民族渊源说,同儒家求实精神是不可分的。西方却比较侧重于抽象化论证。我们举文论一例,英国 19 世纪批评家赫士列特,为了证明莎士比亚的“博大”,写了大段大段的评论,如:“他同任何别的个人一样,不同的只是他像别的一切人。……他本人什么也不是,但他是别人是的或可能变成的一切。”论证很深邃、精当,但失之于抽象。中国文论就不同了,如清代刘熙载评论《庄子》说:“今观其文,无端而来,无端而去,殆得飞之机者。”他只扼要地抓住了一个“飞”字。这是从具体事物出发,研究具体事物的丰富物征,是中国传统的治学途径。《周易》之象来自具体事物,虽是似乎是一些概念的组合,但决不是逻辑推理的一些简单组合,而是有其内涵的极其丰富性,否则,单纯追求卦符逻辑结构,或者侧重于抽象推理,将使易象成为概念的堆砌,而不能活生生的反映事物。

下举《周易》卦象两例:

例一,䷳ 上卦 ䷳ 为山,下卦 ䷺ 为泉,二者组合为山下出泉。山下出泉是水的源头,引申为萌始,借“蒙”为“萌”。以人生而言,正是童蒙时期。崔憬说:“物始生之后,渐以长稚,故言物始必蒙”。郑

玄说：“蒙，幼小之貌，齐人谓萌为蒙也。”故此卦可引伸为儿童教育，或启蒙教育。

音义相关是中国训诂学传统的一个特色，是训诂学的一个基本思路。依据上古音系统，“蒙”、“蒙”、“瞢”、“梦”、“冥”、“瞑”、“盲”、“忘”、“茫”、“荒”、“莫”、“毫”、“望”等词，都有“蒙蔽不明”之义。所以“山下出泉”又是“蒙昧愚蠢”之象。可以引伸为“教化”。

例二，先介绍宗白华先生对离卦的解释：离☲，离卦和中国古代工艺美术、建筑艺术都有联系，同时也表明了古代艺术和生产劳动之间的联系。

第一，离者丽也。古人认为附丽在一个器具上的东西是美的。离，即有相遭的意思，又有相脱离的意思，这正是一种装饰的美。这可以看到离卦的美是同古代工艺美术相联系的。

第二，离也者，明也。☲本身形状雕空透明，同窗子有关。这说明离卦的美学思想和古代建筑艺术思想有关。

第三，丽者并也。丽加人旁，成俪，即并偶的意思。即两个鹿并排在山中跑，这是美的景象。这说明离卦又包含有对偶、对称、对比等对立因素可以引起美感的思想。

第四，《系辞下》：“作结绳而网，以佃以渔，盖取诸离”（☲）。古人关于离卦的思想，同生产工具的网有关。能使万物附丽在网上，古人觉得是美的。古代陶器上常以网纹为装饰，通透如网孔，古人觉得是美的。

以上，宗白华从美学角度释离卦之象。

☲最初卦象火。火必附丽于可燃之物，故为丽。《彖》传说：“离，丽也。日月丽乎天。百谷草木丽乎土。重明以丽乎正，乃化成天下，柔丽乎中正。”这是从“丽”说开去，引伸为多义。《说卦》：“离为火、为日、为电”，这样引伸为“光明”，象中有象。

概括言之，“象”是《周易》基本概念。其内涵又是极其丰富的，

以上引例可见一斑。

二、易

“易”是《周易》的第二个基本概念。历来易学家，对“易”字作专章论述，从“易”字考证起而渐入主题，探其要者，“易”即变易，一部《周易》是讲变易的书。或者“易”作为书名，另有他义，如有学者认为“易”初为官名，后转为书名。或者认为日月为“易”，即“易”是从日月二字会义。如此等等，这是属于专家学者们研究的课题，是研究《周易》形成的历史沿革，这已超出本书范围。所以本书只从“易”是变易之说，根据就在《周易》书中，顺便抄出几条，作为“内证”：

在天成象，在地成形，变化见矣。

刚柔相摩，八卦相荡。

日月运行，一寒一暑。

刚柔相推而生变化。

六爻之动，三极之道也。

爻者，言乎变者也。

生生之谓易。

通其变，遂成天下之文。

六爻之义，易以贡。

阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变。

《周易》是讲变易的，“变易”简称为一个“易”字。

《易》的分量很重，很形象，或者说有深层次的内涵，很有“意境”。从“易”中我们看到一种动态流；看到一种变革、运动；看到大生机和生命；看到宇宙和大自然的生成；看到人的创造和人本身的价值。所以哲学家方东美称《周易》是“革命哲学”。在“易”的观念下，方东美将《周易》之要义归纳为四个方面。这里择其要点是：

第一，视全自然界为宇宙生命之洪流所弥漫贯注。自然本身即是大生机，其蓬勃生气盎然充满，创造前进生生不已；宇宙万有，秉性而生，复又参赞化育，适以圆成性体之大全（《周易》说：“生生之谓易”，“易……曲成万物而不遗”，“成之者，性也”）。

第二，人在变易中使善与美俱。以“尽善尽美”为人格发展之极致，唯人为能实现此种最高的理想。

第三，形成一套价值总论，将流衍于全宇宙中之各种相对性的差别价值，使之含章定位，一一统摄于“至善”。

第四，就形上学言之，基于变易，《周易》乃是动态历观之本体论。人类个人所面对者是一个创造的宇宙，所以人类也要同样地创造递进。

《周易》提出“刚柔相推而生变化”，“一阴一阳之谓道”。《周易》以为天地万物的变化，都由于一个“动”字。何以会有动呢？因为天地间有阴与阳，柔与刚两种原力。这两种原力互相冲突，互相推挤，于是生出种种运动，种种变化。不必用现代哲学观念去解释《周易》，中国土生土长的哲学已足够表明自身的观念，“一阴一阳之谓道”，多么精辟！

进一步我们比较老子的“道”和《周易》的“道”。老子所设置的道，是他对经验世界的体悟和抽象。所以其“道”：

（一）有时是指物质世界的实体，即宇宙本体。

（二）有时是指支配物质世界，现实事物运动变化的普遍规律。

（三）老子哲学的理论基础，是由“道”这个观念开展出来的。而“道”的问题，事实上只是一个虚拟的问题，“道”所具有的种种特性和作用，都是老子所预设的。它超出天地万物之外，又周行于天地万物之中，生于天地万物之先，却又是宇宙万物的本源。这个“道”是抽象的概念，太微妙了，不容易说得明白。所以老子又从具体方面着想，于是想到一个“无”字。这个“无”的性质和作用，处处

和他的“道”最相像。所以他说：

“无”，名天地之始；“有”，名万物之母。（一章）天地万物生于“有”，“有”生于“无”。

（四十章）有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改。

周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强名之曰“道”。（二十五章）

《周易》所提出的“道”，和老子的“道”不同。“一阴一阳之谓道”。“易与天地准，故能弥纶天地之道”。《周易》所提的道很具体，没有超出经验世界。而老子的道，虽然来自经验世界，但虚拟为抽象的观念。

老子的道和《周易》的道，二者不能混为一谈，然而问题并不这么简单。

老子：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”

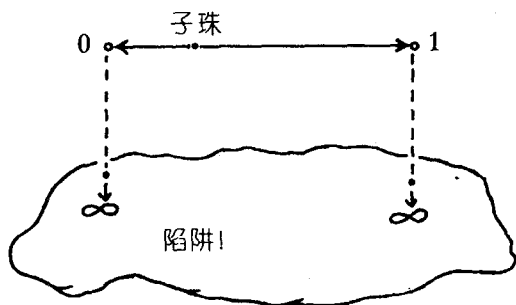
《周易》：太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。

老子的“一”，等同于“有”，等同于《周易》的“太极”。

但老子在“一”之前提出一个“道”，这里的“道”即是“无”。老子哲学精彩的部分，就是在“有”之先，提出一个“无”，这个“无”既具体又抽象。这是《周易》所不及。

而《周易》的“太极”的“极”字，比“一”要丰富得多。“一”只能代表“有”，而“极”是高是远，引伸为“极限”。二者互相补充，形成老子和《周易》的宇宙本体论，即“无极”而“太极”。在构造此一模型之前，我们首先引入现代一个认识论的模型，即“珠子模型”，也许从这里可以受到某些启示。

“珠子模型”是谈“知”之本性的问题。知总是与无知相联系，只有这样，人类才能保持科学想象力和预测未来的能力。笔者所感兴趣的是它的两个极限概念，图示如下：



○代表“无知”，1代表“知”，人类认识总是在“无知”与“知”之间。○和1是两个极限，永远达不到的。你认为达到“知”，达到真理，注意，小心陷阱！这是一个耐人寻味的认识论问题。“珠子模型”是由 R. A. Lyttleton 提出，他是英国著名的天文学家、宇宙学家、剑桥大学理论天文学教授。观察激发人们去建立理论，因为只有建立了理论，才能更好地观察到事实。珠子模型的建立，正是一位著名科学家的哲学思考。这里○与1是认识论的两个极。

其次，引入北宋周敦颐《太极图说》。全文仅二百五十余字，是对所绘的“太极图”的说明。此图是他利用道家的修炼之图，改为天地万物生成的图式。认为有象有形的二气五行和万物，都出自原始的、绝对的实体“太极”。由“太极”又提出“无极”这一概念。《太极图说》有两个版本，一本首句作“无极而太极”，一本首句作“自无极而太极”，因而有两种解释：

太极等于无极

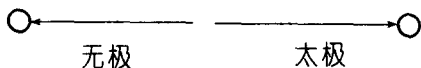
太极不等于无极

南宋朱熹和陆九渊各持所见。实际这不是词语的问题，而是思想观念的问题。“太极”一词，在一个历史过程去考察，各家有各家之见，但只有“无极”的提出，才能真正理解“太极”的含义。而“无极”概念的渊源，还是老子的“无”。“无极”和“太极”相互补充，古人认识宇宙向前推进一大步。

1944年普林斯顿大学出版处编《东西哲学》，其中载诺斯洛浦教授的论文《东方直觉哲学与西方科学哲学互相补充的要点》，他说：“东方很少有超过最浅近、最初步的自然史式的知识的科学。”又说，“东方人用的学说，是根据由直觉得来的概念造成的；西方人用的学说，是根据由假设得来的概念造成的。”而且认为东方“只容纳由直觉得来的概念”。多少年过去了，然而现在对东方古代哲学的看法，仍然有人认为是“直觉概念”。但事实并非如此。老子提出的“无”和“有”哲学概念，《周易》的“太极”，以及后来由老子的“无”而形成的“无极”概念，这些都是假设，而并非“直觉”概念。这些概念的形成，都遥遥领先于西方哲学。

现在解释这两个概念：

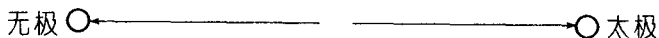
(一)无极是无；太极是有。无不是绝对的无，而是混沌。在时间轴上，无极是无始的极；太极是无终的极。



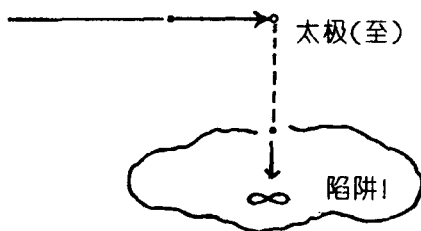
无极虽不是道的始，而是道无始的极，太极虽不是道的终，而是道无终的极。

道无终始，无论以什么有量时间为道的始，在那个时间之前，已经有道；无论以什么有量时间为道的终，在那个时间之后，道仍存在。

(二)无极与太极都是极，都是极限的极。虽然它们是不可以到达的，然而它们却是现实的。



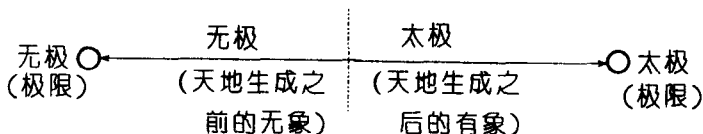
(三)太极为至。至是登峰造极的至、至当不移的至、势之所归的至。就其为至而言，太极至真、至善、至美、至如。模仿珠子模型：



(四)就宇宙本体而言,无极是宇宙万物形成以前的混沌。“混沌初开,乾坤始奠”的混沌,未开的混沌是真的混沌。无极是“无”;太极是“有”。“无”生“有”,绝对的无不可能生“有”,所以这里的“无”,只能是混沌。“有”或“太极”,是万物的始;是万物的动态历程。

(五)无极,是天地生成以前的无象;太极,是天地生成之后的有象。出现于宇宙者,谓之象,有形的象,谓之器。器是象的有形形式;象是宇宙本体。无象不是绝对无,而是混沌。

概括言之,“无极”,“太极”有两义:其一,两个极限。这里的概念是“时间”和“变易”,实际在变易中就含有时间的概念。时间和变易必然导出极限。其二,是象。在时间轴上,假设以天地生成为○时间,在此之前是一种混沌状态,是无象,在些之后是有象,图示如下:



《周易》很强调“时”字,很强调变易,且提出“太极”概念。而老子提出一个“无”字。这是古代哲学的精髓。其内涵远非用图解的方法或模型的方法所能表达。这里只是一些概念的解释,而非探

索《周易》哲学。

[说明一]这里关于“极”的概念的更完美论述,见金岳霖《论道》一书,不敢掠美,特此志之。

[说明二]“ $\longrightarrow \bigcirc$ ”此符号为一般数学极限符号。

《周易》作为史料书

一、卦爻辞中的故事

有人认为“历史是一大掌故”，像伏尔泰剪裁掌故而写成史书。掌故、故事，都是史料。《周易》之卦爻辞，是殷周之际的绝好史料。梁启超说：“大抵史料之为物，往往有单举一事，觉其无足重轻，及汇集同类之若干事，比而观之，则一时代之状况，可以跳活表现。比如治庭园者，孤植草花一本，无足视也，若集千万本，时以成畦，则绚烂眩目矣。又如治动物学者搜集标本，仅一枚之贝、一尾之蝉，何足以资研索，积数千万，则所资乃无量矣。吾侪之搜集史料，正有类于是。”又说，“非惟诗古文辞为然也，即小说亦然。《山海经》今四库以入小说，其书虽多荒诞不可究诂，然所纪多为半神话半历史的性质，确有若干极贵重之史料出乎群经诸子以外者，不可诬也。”《周易》卦爻辞作为史料是“散”，然而其珍贵之处是“罕”与“真”。“罕”是殷周之际传下来的史料极少，所以珍贵。

“真”是记载逼真，无修饰，无伪造，所以珍贵。

古史研究，按照材料写定的先后，大概可分为三期：

第一期，包括商周到战国前期的作品。如甲骨文、金文及《尚书》、《周易》、《诗经》、《论语》、《左传》、《国语》等著作。

第二期，包括战国后期到西汉末的作品。如先秦诸子、《周书》、《山海经》、《国策》、《大戴记》、《史记》、《淮南子》等著

作。

第三期，东汉以后的作品。如谯周、皇甫谧、酈道元诸人书中保存的一部分古代原始的民间传说。

《周易》是第一期的作品，保存有原始性的史料。如《大壮》六五爻辞：“丧羊于易”，即是关于王亥的一条史料。顾颉刚说：“自从甲骨卜辞出土之后，经王静安先生的研究，发现了商的先祖王亥和王恒，都是已在汉以来的史书里失传了的，他加以考核，竟在《楚辞》、《山海经》、《竹书纪年》中寻出他们的事实来，于是这个久已失传的故事，又复显现于世。”

王静安在《殷卜辞中所见先公先王考》一文中说：“甲寅岁莫，上虞罗叔言参事撰殷虚书契考释，始于卜辞中发现王亥之名，嗣余读山海经、竹书纪年，乃知王亥为殷之先公，并与世本作篇之胙、帝系篇之核、楚辞天问之该、吕氏春秋之王冰、史记殷本纪及三代世表之振，汉书古今人表之核实系一人。”

《史记·三代世表》中：

殷蜀：昭明→相土→昌若→曹圉→冥→振

再引王静安文：

盖商之先自冥治河，王亥迁殷，已由商丘越大河而北，故游牧于有易高爽之地。服牛之利（顾颉刚按，《吕氏春秋·勿躬》篇云：“王冰作服牛”。静安先生谓篆文“冰”作“人”，与“亥”相似，“王冰”亦“王亥”之误）即发现于此。有易之人乃杀王亥，取服牛，所谓“胡终弊于有扈，牧夫牛羊？”者也。其云“有扈牧竖，云何而逢？击床先出，其命何从？”者，似记王亥被杀之事。其云“恒秉季德，焉得夫朴牛？”者，恒盖该弟，与该同秉季德，复得该所失服牛也。所云“昏微遵迹，有狄不宁”者，谓上甲微能率循其先人之迹，有易与之有杀父之仇，故为之不宁也。……

有了这一段说明，我们再看《大壮》和《旅》的爻辞，就把

早已失传的故事，给勾勒出来了。这是静安先生的重大的发现！

《大壮》六五爻辞：“丧羊于易，无悔”。《旅》上九爻辞：“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。”这即王亥的故事，殷先生王亥会客于“有易”之国，从事牧畜牛羊，终为“有易”之君所杀，而丧其牛羊。王亥被杀，族人也烧杀抢掠，像鸟被烧了巢一样，无家可归，全族迁徙，成了旅人。他们原先生活得很快乐，后来就很悲惨了，呼号哭泣。不但家国被毁坏，牛羊等牲畜也被“有易”抢去。这是一次战争，可能是古史上的一件大事。

《泰》六五爻辞：“帝乙归妹，以祉，元吉。”

帝乙，是殷帝帝乙。“归妹”一词在甲骨卜辞中也有，商代嫁女之称。顾颉刚说：“帝乙嫁女，嫁到哪里去呢”这一件事为什么会得成为一种传说呢？此等问题历来无人讨论，这个故事也早已失传，除《易》爻辞外，任何地方都看不到了。”据顾氏考证，“帝乙归妹”和《诗》文王迎亲是同一件事。翻开《诗·大明》篇，我们读到“文王初载，天作之合，在洽之阳，在渭之涘。文王嘉止，大邦有子。大邦有子，倪天之妹。文定厥祥，亲迎于渭。”“倪”，《说文》：“譬喻也”。“大邦有子，倪天之妹”的意思是：这个大邦之女像天上的仙女一般。《尚书·召诰》：“天既遐终大邦殷之命”。《大诰》：“与我小邦周”。那么“大邦”即指殷商，周自称“小邦”。两条孤立的史料凑合在一起，即是殷周和亲。不难推想，这时周已强大，殷势削弱，周民族的文化较商为低，似是事实。文化较低的民族，征服文化较高的民族，是世界史的常例。“帝乙归妹”，这时周的势力已威逼殷的天下，故有和亲之举，像汉之与匈奴一般。仅有《诗》之记载，是历史的孤证，同样的事件出于不同的古籍，才不是孤证。打个比方，在《红楼梦》版本上，有甲戌本、庚辰本二系。戚本的情况与此二系不同，后来蒙古王府本的发现，戚本由孤立而扩成脂本中的重

要派系。“帝乙归妹”与《诗·大明》记载，两条史料就比一条论证历史的事实，更为有力。

《既济》九三爻辞：“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”

《未济》九四爻辞：“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”

顾颉刚说：“殷高宗伐鬼方，是东方民族压迫西方民族的一件最大的事，故为西方民所痛恨。周国的人替鬼方抱不平，借这个理由来痛骂殷商，即以此故。不料到了后来，周也吃了鬼方的大亏，赫赫的宗周竟给犬戎灭掉了（犬戎即鬼方之异称）。这可以看作中国古代复杂的国与国之间的关系史。

但《未济》爻辞中“有赏于大国”究竟是怎么回事呢？故事早已失传，现在不可解。

研究上古史的人在《周易》中读到王亥、高宗、帝乙、箕子、康侯的故事。故事远不止此，顾颉刚指出：《同人》九三、《坎》上六、《明夷》九三、《震》六二、《睽》上九、《讼》上九、《离》九三、《师》六五、《小过》六五、《益》六四、《丰》九四、《比》九五等都包含着故事。然而故事早已失传，故无从判别。“幽室一已闭，千年不复朝”。只有等待地下材料的发掘。

卦爻辞含有古史故事外，还含有其它一些事。《同人》、《师》是写战争一些情况。“同人于野”、“同人于门”、“同人于宗”、“同人于郊”、“同人”即是军队。野、门、宗、郊，即是军队聚集的场地，或作战争准备，或是战争的设施。“伏戎于莽，升其高陵”。或伏兵于草莽中，或居高临下，这里泛指灵活用兵之策。“乘其墉，弗克，攻吉”。攻人之城，已登其城墙，而守者未退，城犹未下，则继攻之，不使对方有缮修之暇，必能攻下。“师出以律，否臧凶”。师必须有纪律，不遵守纪律则凶。

《困》卦谈到刑狱，“臀困于株木，入于幽谷，三年不覿”。幽谷指牢狱。其人之臀部受刑杖，且囚于牢狱，三年不得见人（这里“三”或泛指多）。

《革》、《井》、《讼》，谈到贵族压迫人民，人民进行反抗。

《比》、《否》、《讼》、《遁》、《萃》等卦，写贵族内部矛盾斗争。一些人排除异己陷害贤良，一些人尽瘁国事反受排挤，甚至被迫投河自杀，或者隐遁不仕。这种局面多发生在周室沦亡之前夕。

二、社会史料

闻一多著《周易义证类纂》：“以钩稽古代社会史料之目的解周易，不主象数，不涉义理，计可补苴旧注者数十事。删汰芜杂，仅得九十。即依社会史料性质，分类录出。”闻一多分类，录之如下：

（一）有关经济事类。包括器用、服饰、车驾、田猎、牧畜、农业（雨量附）、行旅。

（二）有关社会事类。包括婚姻、家庭、宗教、封建、聘问、争讼，刑法、征伐（方国附）、迁邑。

（三）有关心灵事类。包括妖祥、占候、祭祀、乐舞、道德观念。

（四）余类。

又据李镜池《周易筮辞考》对卦爻辞所含史料的统计：

（一）行旅。泛叙行旅的已近百条，若包括商旅、涉川、宾见、迁徙等，不下二百条。古人多于出外，这种事非常慎重。

（二）战争。包括征伐与寇敌言之，不下八九十条。“征”字凡十八见。

（三）享祀。有二十条。

（四）饮食。有三十多条。

（五）渔猎。十九条。

（六）牧畜。十七条。

- (七) 农业。两三条。
- (八) 婚媾。有十八条。
- (九) 居处及家庭生活。约有二十余条。
- (十) 妇女孕育。三条。
- (十一) 疾病。七条。
- (十二) 赏罚讼狱。约十余条。

从上述社会史料的分类和统计，我们读《周易》便可了解到当时社会的生产、生活、民情、风俗等多方面的情况。这些史料多半是周民族由岐山向东迁移游牧生活时的实录。在东迁过程中，历经艰难困苦和战争。天天靠占筮来指示吉凶。另一方面，从西向东迁移是缓慢的，生活暂时处于稳定状态。占筮如实地记载了社会生活内容。

研究上古史的人，研究社会史的人，从中可得到《周易》特有的实录资料。然而一般读者，似乎更着重于文化观念，对周代的衣、食、住，是不大过问的。但是社会实际生活，又影响着占民的思想。如出土的商代铜器，十之九为酒器。我们除研究酒器本身的艺术价值和工艺水平外，将作一种横向比较。在世界古史上，商是较文明、也是文化发达的国家。然而条件太优越了，如饮酒的风气很盛，就是当时一种生活的反映。周灭商，是强悍的民族，对文化高的民族的一种侵略。周民族固有的文化很少，是接受了商的文化。以文字言之，商周非一民族，而竟同文字。可能周民族本无文字，后与商文化接触，而用商的文字。

《周易》卦有《既济》、《未济》。“济”即渡水，因已产生了渡水的工具。

《泰》九二爻辞：“包荒，用冯河，不遐遗。”

据闻一多考证，包荒即匏瓜，包读若匏。“包荒，用冯河”即以匏瓜渡河。“不遐遗”，不遐，不至也。遗，读若隄，坠也。言以匏瓜济渡，则无坠溺之忧。

《庄子·逍遥游》：“今子有五石之瓠，何不虑以为大樽？”

瓠即匏瓜。司马注：“虑犹结缀也”，即缚系之意。樽，南人所谓腰舟。司马彪说：“樽如酒器，缚之于身，浮于江湖，可以自渡。”

商的酒器与周的“包荒”比较，虽都是用器，但我们看到周民族是一种新兴的民族，与商民沉酣于酒者不同。

《豫》卦辞：“利建侯行师。”这里“豫”，当读若象，谓“象舞”。以舞名作卦名，是很有意味的一件事。“建侯行师”是舞的内容，即舞中所象之事。其具体情况现在尚无材料可知，但必是奋发的一种武舞。《象》传说：“雷出地，奋豫，先王以作乐之德，殷荐之上帝，以配祖考。”奋者，振也。奋豫，犹振象，谓乐容，所以这种舞是周民族文化观的一种表现。《墨子·三辩》篇说：“武王胜殷杀纣，环天下自立以为王，事成功立，无大后患，因先王之乐，又自作乐，命曰象。”“象”字一作“予”。“象舞”是武王时所作。

社会史料“婚姻”一项言之，它保存了原始社会的婚姻遗风，这是研究上古社会风俗不可少的资料。

《睽》上九爻辞：“睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾。”

睽，乖也。睽孤，即旅行在外的逆子。说，读为脱，放下。大意是：旅人见猪伏于道中，更有一车，众鬼乘之。他们张弓要射旅人，后来又放下了弓，原来他们开个小小的玩笑。他们不是寇贼，而是化装打扮的人，他们正迎娶啊！

《贲》初九爻辞：“贲其趾，舍车而徒。”

贲，装饰。趾，脚趾，这里代替脚。迎亲时，把脚装饰起来，徒步而走，不坐车。这是古代迎娶的一种风俗。

《屯》六二爻辞：“屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾。”

大意是：“突然来了许多人，他们乘着马儿，忽而转行，忽

而回旋，热热闹闹。这些人不是强盗，他们把新娘抢在马背上，这是一种迎娶啊！

《屯》上六爻辞：“乘马班如，泣血涟如。”

是说：“毕竟抢了婚了，看男的多么威风，女的不愿意，哭得非常悲惨。”

《诗·七月》：“我心伤悲，殆及公子同归。”也有这种掠婚的意味。

《东川府志》载“爨蛮”的婚俗说：“……婿及亲族，新衣黑面，乘马持械，鼓吹至，两家械而门。直入松屋中，挟妇乘马疾驱走。父母持械杓米渐浇婿，大呼亲族同逐女，不及怒而归。新妇在途中，故作坠马状，新郎挟之上马三，则诸爨皆大喜，即父母亦以为是爨女也”。

爨是云南少数民族，而东北鄂温克族在过去仍盛行这种风习。

《周易》所记载是原始社会中期的对偶婚，亲迎时举族都去的。这与抢劫女性不一样，故有“匪寇，婚媾”的说明。

三、卦爻辞中的生活气息

将《易》和《诗》联系起来研究，许多学者开创了这么一条路。《易》和《诗》的比较研究，不仅是必要，而且是必然。因为《易》的一些韵文和《诗》的诗，不是相似，而简直是同等。从生成时代来说，二者都产生在西周初年到春秋时期的数百年间。从语言来说，《易》之一些韵文编入《诗》是完全可以的，会使你真假难辨，或以假乱真。下面是摘抄自《陆侃如古典文学论文集》的一张表格：

《易卦爻辞》	《诗 经》
1. 或跃在渊。(《乾》九四)	1. 或潜在渊。(《鹤鸣》)潜逃于渊。(《四月》)
2. 其血玄黄。(《坤》上六)	2. 我马玄黄。(《卷耳》)
3. 大君有命。(《师》上六)	3. 我闻有命(《扬之水》)
4. 既雨既处。(《小畜》上九)	4. 既优既渥,既沾既足。(《信南山》)
5. 其亡!其亡!系于苞桑。 (《否》九五)	5. 其雨!其雨!集于苞桑。(《鸛羽》)
6. 大车以载。(《大有》九二)	6. 大车槛槛。(《大车》)
7. 观国之光。(《观》六四)	7. 邦家之光。(《南山有台》)
8. 王用出征、……获匪其丑。 (《离》上九)	8. 王子出征。(《六月》)
9. 受兹介福。(《晋》六二)	执讯获丑。(《采芣》)
10. 君子于行。(《明夷》初九)	9. 报以介福。(《楚茨》,《甫田》)
11. 妇子嘻嘻。(《家人》九三)	10. 君子于役。(《君子于役》)
12. 饮食衎衎(《渐》六二)	11. 以其妇子。(《甫田》,《大田》)
	12. 嘉宾式燕以衎。(《南有嘉鱼》)

《易》的一些韵文，等同于《诗》的诗。二者更多的是表现一种时代气息。因为在六经中《诗》以写性情，《书》以道政事。即《书》之所言，乃政事兴革之大端；而于民情之忧喜，风俗之美恶，则《诗》实备之。

《论语·阳货》说：“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。”《诗·大序》并举“治世之音安以乐”，“乱世之音怨以怒”，“亡国之音哀以思”。从诗中表现一种时代气息，而这也是研究周代社会史不可缺少的。

然而《周易》的诗毕竟很少，因为它不是像《诗经》那样的诗歌总集。但是我们从木中可以想见其森林；同样，从《诗》的森林中，也可以想见《易》的木。

《明夷》初九爻辞，即是一首诗：

明夷于飞，垂其翼。

君子于行，三日不食。

比较《诗经·鸿雁》篇：

鸿雁于飞，肃肃其羽，

之子于征，劬劳于野。

两者都是起兴式的诗歌，都是写“行”或“征”之苦。古人视出行为最辛苦最可怕的事。卦爻辞中常用“往”、“行”、“涉川”，很重视这些事。现代人以外出为普普通通的事，和古人不同。诗歌与直叙其事不同，我们感受到周民的一种情绪，一种精神状态。

“明夷”二字当是成语，《易》取以为卦名，如“同人”、“归妹”之类。但是这个成语失传了，所以现在我们无法知道它的确切意义。这里的“明夷”是鸟的名字，这是和《诗经》中的诗比较得到的。

《诗经》中类似此诗。还可举出一些，如：

燕燕于飞，差池其羽，

之子于归，远送于野。……
燕燕于飞，颀之颀之，
之子于归，远于将之。……
燕燕于飞，下上其音，
之子于归，远送于南。……《燕燕》

雄雉于飞，泄泄其羽，
我之怀矣，自诒伊阻。……
雄雉于飞，下上其音，
展矣君子，实劳我心。……《雄雉》

仓庚于飞，熠熠其羽，
之子于归，皇驳其马。……《东山》

振鹭于飞，于彼西雝，
我客戾止，亦有斯容。……《振鹭》

卦爻辞的时代，是在诗极力发展的时代，在这样的潮流中，卦爻辞受诗的影响。但易学家是把《易》捧到天上去的。即使“明夷”诗，易学家也曾给予莫名其妙的解释。

再举一首诗，是《中孚》九二爻辞：

鸣鹤在阴，其子和之。
我有好爵，吾与尔靡之。

今录李镜池的疏解：

“鸣鹤在阴，其子和之”。“在阴”类于《诗》“鹤鸣于九皋，声闻于天”之言。“其子”一定不是雏鹤，雏鹤大概不懂得怎样“和”，这定然是指一雌一雄的鹤。你听，一对鹤儿在“阴”地里藏着，很和谐的一唱一和。这是多么有意思呵，尤其是听在情人们的耳朵里。于是乎豪兴勃发，说：“我有好爵，吾与尔靡之。”

翻成现代语是“我有很好的陈酒，咱们共醉一场罢！”爵是酒杯，代表酒。“吾与尔”，我们很可以想像出一对青年男女来。

这确是一首情诗，《春秋繁露·精华》篇说：“《诗》无达诂”，“《易》无达言”。这里谈诗是多义的，语言是含蓄的，一首好诗，可以多方面去索解。然而不管如何理解，我们都感受到周代的一种生活气息。《周易》中一些韵文和诗，完全可以按读《诗经》的方法去阅读。

胡适在《中国哲学史大纲》卷上，将《诗经》产生的时代叫做“诗人时代”。那个时代的思潮，大概分为“忧时派”、“厌世派”、“乐天安命派”，“纵欲自恣派”，“愤世派”。作为政治的考察，尤其在周沦亡的前夕，贵族之间的争斗，国与国之间的战争，连绵不断。但是也有暂时稳定的状态，这时人民得以休养生息。作为社会史料，《周易》反映了动乱与安定多方面的情况。

略述《周易》哲理

《易传》是对《易经》最古的注解、说明和发挥。各篇观点不尽相同，大抵完成于秦汉之际。《易传》强调事物的变化和发展。把世间最根本的规律概括为阴阳对立面的交互作用。还认为人必须“待时而动”，顺应客观规律而“自强不息”，表现出积极进取精神。《易传》使《易经》由占筮而变为哲学著作。这里简略谈谈《周易》的哲学内涵。

一、谈 天

《论语》谈天，《周易》谈天，作一番比较，两个天是不一样的：

子曰：“获罪于天、无所祷也。”《八佾》

夫子矢之曰：“予所否者，天厌之！天厌之！”《雍也》

子曰：“天生德于予，桓魋其如予何！”《述而》

子曰：“吾谁欺，欺天乎？”《子罕》

子曰：“噫！天丧予！天丧予！”《先进》

孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”
《季氏》

据此可知《论语》中孔子所说之天，完全系一有意志的上帝，一个“主宰之天”。

我们再看《易》中所说之天：

“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大

明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。”

《乾·彖》

“反复其道，七日来复，天行也……复其见天地之心乎？”

《复·彖》

“天地感而万物化生。”《咸·彖》

“天行健，君子以自强不息。”《乾·象》

“大哉乾乎，刚健中正、纯粹精也；六爻发挥，旁通情也；时乘六龙，以御天也；云行雨施，天下平也。”《文言》

“天尊地卑，乾坤定矣。……在天成象，在地成形，变化见矣。”《系辞》

在这些话中，决没有一个能受“禘”，能受“欺”，能“厌”人，能“丧斯文”之“主宰之天”。这些话里面的天或乾，不过是一种宇宙力量，至多也不过是一个“义理之天”。

《周易》的天是自然的“天”，是自然界运动的法则或规律，是宇宙力量。然而，以天喻人事，就走向哲学了。


《泰·彖》：“泰，小往大来、吉、亨。则是天地交而万物通也；上下交而其志同也；内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”

“内阳而外阴”，阳气进入宇内，阴气退出宇外，此是自然界之泰。

“内健而外顺”，内有刚健之德，外能顺乎潮流、时势，这是人事之泰。

“内君子而外小人”，重用有诚之士，排除对国对民有害之人，这是国家之泰。

“上下交而其志同也”，天地相交是自然界之泰。喻之人事，则上下同心，志同道合是人事之泰。

《泰·象》：“天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”泰  的卦象是天地之交。财，裁也。以天地变化的规

律，制订政令，辅助天地之所宜，使民从事活动，有所依据。如生产劳动，则因野而田，因材而工，因山而猎，因水而渔，因四时而耕耘。

《系辞上》：“辞也者、各指其所之。易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察以地理，是故知幽明之故”，“与天地相似，故不违”。

卦爻辞在指导人们的行动。所以如此，因为《易》包络天地的变化规律。

“天地变化，圣人效之”。

仿效天地变化规律，而归纳出人事变化的规律。

以上所述，是东周关于天的观念。而西周主要还是承袭了殷商的天的观念，这里谈及原始宗教、宗教是人类文化的一部分，从宗教的途径上，可以看出古人关于天的观念，可以看出民族文化进展的痕迹。研究民族文化，研究古代哲学，不得不涉及宗教，不得不涉及天。

虔诚祀天的人，天必眷顾着他，这是一种牢固的宗教信仰。《洪范》里记箕子的话说：

我闻在昔，鲧陞洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁；鲧则殛死，禹乃嗣兴，

天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。

九畴是夏代的九条治国大法。赐给禹而不赐给鲧。明明写出一个有意志而能施赏罚的天帝。

祀天起于“封禅”。《管子》历说七十二家封禅；其中包括夏禹、商汤、西周之成王。在泰山筑坛祭天叫做“封”；在梁父除地祭地叫做“禅”。《大戴礼·保傅》：“封泰山而禅梁父。”《白虎通》：“增泰山之高以报天；附梁甫之基以报地。”亦指封为祭天，禅为祭地。商朝在祀天之外，又信鬼。西周自周公制礼作乐，对于祀天的礼节格外隆重，这是对主宰之天，或天帝的虔诚。

所以在武王伐纣的时候，牧野誓师的言论中有“今予发惟恭行天之罚”的话。这不是说说而已，而是对有意志之天的绝对信赖。众人亦以“上帝临汝，无贰尔心”来鼓励武王。周公劝戒成王，也以主宰的天而言之：“有命自天，命此文王，于周于京，……笃生武王，保佑命尔，变伐大商。”（《诗·大明》）后代周公摄政，讨伐管、蔡，以天命易的道理告诫诸侯，在《书·大诰》中说：“迪知上帝命，粤天棐忱，尔时罔敢易定，矧今天降戾于周都？尔亦不知天命不易？”这即说明凡事都由天定，应当顺从天命。

但到了东周，时局发生变乱。前8世纪、前7世纪、前6世纪，这可算得一个三百年的长期战争。一方面是北方戎狄的扰乱，一方面是南方楚吴诸国的勃兴。中原的一方面，这三百年之中，那一年没有战争侵伐的事。人民不得安定，感受着战争以及水旱灾荒的痛苦，对于有意志的天，主宰的天，发生了怀疑。像《诗·节南山》：“昊天不备，降此鞠凶，昊天不惠，降此大戾，不平昊天，乱靡有定”。“昊天不平，我王不宁”。《诗·雨无正》：“浩浩昊天，不骏其德，降丧饥馑，斩伐四国。”“如何昊天，辟言不信？”《诗·荡》：“疾威上帝。其命多辟，天生蒸民，其命匪谌。”这是周民由怀疑天，而诅咒天，对天的观念改变了。加以古代学者们的自由思想和言论，自古相传的有意志而具人格的天，竟根本动摇了。

把古代有意志的天，主宰的天，根本加以否定的是道家的老、庄。他们以自然为宇宙本体，自然是机械的，自然是运动的。老子说：

“天地不仁，以万物为刍狗。”《五章》

“刍狗”，用草扎的狗，作为祭祀时使用，用完则弃之。林希逸说：“刍狗之为物，祭则用之，已祭则弃之。喻其不着意而相忘尔。”钱钟书说：“刍狗万物，乃天地无心而不相关，非天地忍

心而不惋惜。”（《管锥篇》第二册，419页）王弼注：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也，仁者，必造立施化，有恩有为。”陈鼓应注：“天地不仁：天地无所偏爱。即意指天地只是个物理的、自然的存在，并不具有人类般的感情。万物在天地间仅依循着自然法则运行着，并不像有神论所想像的，以为天地自然法则对某物有所爱顾（或对某物有所嫌弃），其实这只是人类感情的投射作用罢了！”

《庄子·天运》篇说：

天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事推而行是？意者其有机缄而不得已邪？意者其转运而不能自止邪？

陈鼓应译文是：“天在运转吗？地在定处吗？日月往复照临吗？有谁主宰着？有谁维持着？有谁安居无事而推动着？或者有机关发动而出于不得已？或者它自行运转而不能停止？”

庄子称天的机械运转叫“天均”、“自生”、“自化”。老庄的天是天均的天，而不是昊天。老子提出一个“道”字来替代，庄子提出一个“自”字来替代，表明天地不过是一部大机器。既然把它开了，便没有人把它停止。四时的运行，万物的变化，无非是这大机器行动发生的现象，并没有什么意志作用。

《周易》的“天行”也是把天看作自然之天，机器之天。

荀子直捷爽快地否定天的意志，与老、庄、《周易》的“道”、“自”、“天行”观念一致。蔡元培在《中国伦理学史》说：“荀子以前，言伦理者，以宇宙论为基本，故信仰天人感应之理。……至荀子以后，则划绝天人之间的关系，以人事为无与天道，而特为各人之间的关系。”这话很扼要。儒家思想由孔子对天的怀疑论到荀子彻底否定有意志之天的存在，是儒家思想的演进。荀子在他的《天论》中明确地揭示了自己的观点，这可以看作《周易》“天行”观念的注释：

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治，则吉；应之以乱，则凶。强本而节用，则天不能贫；

养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。……故明于天人之分，则可谓至人矣。在荀子看来天及其运动变化规律是客观存在，不为尧或桀而存亡。人要认识这种自然天的变化规律，掌握这种规律。明辨天和人的区别，即明辨无意志的天和有意识的人的区别。能如此认识者，才是“主人”啊！

荀子在《天论》中进一步指出：

不为而成，不求而得，夫是之为天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽精，不加察焉。夫是之谓不与天争职。天有其时，地有其财，人有其治。夫是之谓能参，舍其所以参而愿其所参，则惑矣。

职，执掌也，凡官事皆曰职。天职，天之所执掌，而非人之所执掌。人无为而能求其成功，这叫做天职（自然职守，任其自然）。其中之道虽深，虽大，虽精细，但对人的行动毫无价值。因为它使人不去思考，不发挥自己的能力，不明察万物。天保持着时，地保持着财，人保持着治，这叫做“参”（参与天职，任其自然）。一切都保持着，这样的人实在迷惑啊！

荀子的学说渊源于儒家，荀子也以继承孔子学说自居。但他批判儒家、墨家的“赏善罚恶”的有意识的天。荀子接受老、庄的无意识的天的观念，但又改正在老、庄哲学中任其自然、安命守旧的天道观。

荀子《天论》是《周易》天的观念的最好注释；而《乾·象》传：“天行健、君子以自强不息”是荀子《天论》的一种疏解。

《乾》卦为《易》卦之首，是一部《周易》的纲领。“乾”代表自然的、无意识的天，机械的天；而不是主宰的天，有意识的天，神秘莫测的天。闻一多对“乾”字的考证，可以说是他对《周易》的最大贡献。对“乾”字的解释，来自他对中国古文化

认识的深厚根基。这种解释完全是周人的观念，而不是后人的一些附会的观念。今录闻一多释“乾”：

卦名之乾，本当为𠩺（并从𠩺声）。𠩺者转之类名，故星中北斗亦可曰𠩺。古人想象天随斗转，而以北斗为天之枢纽，因每假北斗以为天体之象征，遂亦或变天而言𠩺，《天问》：“𠩺维焉系”，犹《淮南子·天文》篇：“天维绝”矣。《说文》乾之籀文作𠩺从田，盖与晶同，晶古星字。疑乾即北斗星名之专字。商亦星名也，其籀文作𠩺，卜辞作𠩺，并从田，与乾同意，足资取证。《易纬逸象》乾为旋，旋𠩺义同。《史记·天官书》曰：“北斗七星，所谓旋玑（机）玉衡以齐七政。”乾为旋，北斗谓之旋机，此亦乾即北斗之旁证。《说卦》传曰：“乾，西北之卦也。”盖乾即北斗，而战国以来天官家谓天庭在昆仑山上，则北斗当中国之西北隅，故《说卦》传云然。

乾是星名，是北斗的专字，而北斗是天体旋转之枢纽。古人认识天体是一个旋转体，以北斗七星为枢纽来旋转，即“天随斗转”。北斗又称旋机，而古时测天文之器借此名也称作旋机。《汉书·律历志》：“佐助旋玑、斟酌建指，以齐七政”，七政是日月与五星。《乾》卦凡六言龙：“潜龙”、“见龙在田”，“或跃在渊”，“飞龙在天”，“亢龙”、“见群龙无首”，皆指龙星。到西汉中叶以后渐渐有纬书的出现，《春秋纬》中有《命历序》，本书早已亡佚。它不满于有巢、燧人、伏羲、女娲、神农等的传说，而创造出另一种古史系统。其书虽亡，但在《广雅》、《金楼子》、《礼记正义》、《三星本纪》《通鉴外纪》、《路史》各书里面有所引见。此一系统也有一种天的观念，他们设想日、月、星辰不会是乱七八糟，而是排列得很有秩序，而且据此推演历法。这种观念也是来自周人的天的观念。周人以乾（北斗星）代表天，是对物质

的天基本认识。且天是运动的，是秩序井然的。

然而《周易》并没有单纯的仅止于自然的天，机械的天，而是将天引向哲理化。所以《周易》谈天有两大特色：

第一，“大哉乾元，万物资始，乃统天”。肯定天的创造力充塞宇宙、流衍变化，万物由之而出。

第二，强调人的内在价值，翕含辟弘，妙与宇宙秩序合德无间，即“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时”（《乾·文言》）。

现代人不必太多的关心天，对天的意识愈来愈疏远。然而蒙昧之世的周代人，却非常重视天，他们从天中吸收了丰富的营养。

二、易教

这里谈两个问题：

其一，卦爻辞的判断是必然命题。

其二，神道设教。

（一）

我们想归纳一个释卦通例。即在占筮中如何判断吉凶？是吉，还是凶？

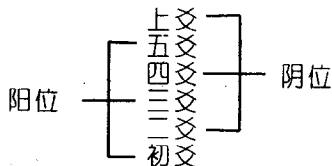
《系辞下》所谈的一种判断：“二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也，柔之为道不利远者。其要无咎，其用柔中也。”

这即是象数之说。高亨说：“《易传》常以象数解经，而象数之说，不易掌握，不易记住。古人注《易》，为省笔墨，对于象数，

往往既述于前，则略于后。此体例未尝不佳，而读之实感困难，非反复诵习，不能贯通。”我的看法是：卜师断卦，往往随机应变，可以这样解释，也可以那样解释。规定一些象数规则，实际是应变的机制。《易传》作者既不能归纳出一种通例，只有取其所需而作注，而非“既述于前，则略于后”。而“反覆诵习”能附合当时卜师的某种解释，也就“贯通”了。

下面是对注家所注的一些疑问：

“二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。”韩康伯注：同功，“同阴功也”。异位，“有内外也”。试问难道理解成上下之位就不通吗？高亨注：“功，事也”。“第二爻与第四爻，其爻位之序数均为偶数，偶数为阴数，阴为柔，因而此两爻皆为阴位”。这又是按上下之位释之。“处于阴位，则以柔顺从命为事，故曰二与四同功”，“此言第二第四两爻均为吉善，因其同功也；但其吉善不同，第二爻爻辞多誉，第四爻爻辞多惧，因其爻位有远近也”为何同功就是吉善？这里似乎是有前提的，即“以柔顺从命为事”。否则虽处于阴位，也不吉善。这就动摇了以爻位断吉凶的概念。为何爻位有远近，就表示誉和惧？高注还有一解：“第二爻居于内卦在远处，故多誉。第四爻居于外卦在远处，故多惧。”以爻之上下位之分，与内外卦之别，似乎说通了，然而仍然听不明白。韩注：“位逼于君，故多惧也。”叶瑛也说：“此指阴爻处于臣位，故在下多誉，在上逼近君，多惧”这似乎说通了。以上韩注和高注，只说明第二第四两爻是阴位，即：



而对二爻、四爻本身是阳“—”呢？还是阴“--”呢？没有指明。叶瑛指出是阴“--”爻，以图示之：

五爻

上爻——君位

三爻——臣位

初爻

但是章学诚又提出一说：“严天泽之分，则二多誉，四多惧焉”，即上天☰，下泽☱，合成履☱☰，那么，第二第四均是阳“—”爻，也是“二多誉，四多惧”。这里我不是揭示各种注说的矛盾性，而是揭示其多义性。

我们再研究“二多誉，四多惧”这种判断就确定不移吗？也不见得。我们推测，最初的占卜辞数量一定很多，其中判断辞也很多，辑成《易经》是极少量的。《易传》作者注此极少量的《经》文，是就事说事，而非通例。

“二与四，同功而异位”，我们可以简单理解为：二与四爻位不同，但判断事物，具有同一功能，可灵活合参之，或可理解为：二与四爻位不同，但判断事物，可以在某一系统中考察之。这些系统如〈阴位、阳位〉系统；〈君位、臣位〉系统；〈同位〉系统；〈上位、中位、下位〉系统；也可以是〈阴位、阳位、君位、臣位〉合成系统，等等。

卜师判断吉凶，是随机性和任意性，非常灵活。从逻辑学考虑，可以归纳出一条释卦通例：对于一件事事实，可以毫无表示；对于另一些事实，却表示之。对于无所表示者，所以它不能假；对于所表示者，所以它必真。

这种判断无以名之，或名为“必然命题”。

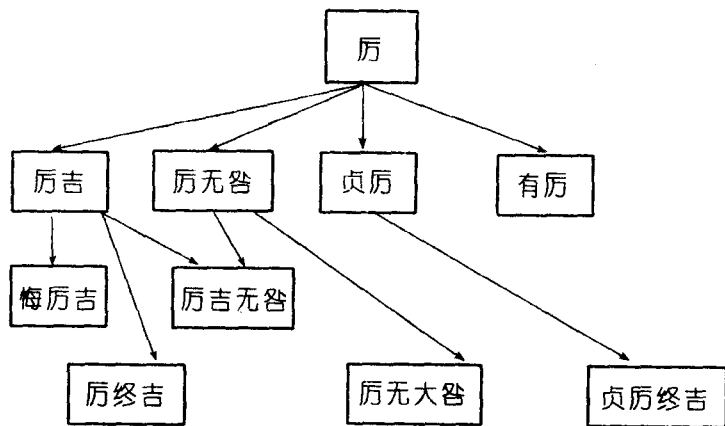
所以说卜师和“圣人”是聪明人，不但愚弄下民，也愚弄皇上。而后代人更糊涂，把《周易》完全看作占卜之书，从而否定它的价值。

(二)

即使断占之辞在《易经》中也是既严格又灵活、既确定又随机。首先将断占之辞作一介绍。高亨在《周易古经今注》中说：“《周易》一书，所用表示休咎之字凡七：曰利、曰吉、曰吝、曰厉、曰悔、曰咎、曰凶。此七者，皆《周易》中常见之词，亦重要之词也。”又说：

“吉者，福祥也；吝者，艰难也；厉者，危险也；悔者，困厄也；咎者，灾患也；凶者，祸殃也。”

以“厉”字为例。厉是危险，但“厉无大咎”，即虽然危险，但没有太大的灾患。“贞厉终吉”，即虽然卜得危险，但最后还是吉利，转不利为有利。顾颉刚从全部《易经》中归纳出一个以“厉”作断占之辞的结构：



我们看到古人思维的一种轨迹，要理解这些关系，只能按照思维的线索一步步进行。这里我们感受到古人的一种思维条理性和思维的逻辑性。作为判辞，又具足够的灵活性。

(三)

《易·观象》：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”王夫之解释：“《观》之彖曰神道设教，非假鬼神以诬民也，不言而诚尽于己，与四时者顺理而自然感动，天下服矣。”“自然感动”应理解为与自然变化之顺应。“非假鬼神以诬民”，是对神的彻底否定。实际王夫之非对《易》语义上的疏解，而是有某种针对性，是对后世注《易》，将“神道”的“神”注为“神灵”的“神”而说的。就《易》“神道”之本来语义，“神”是“神妙变化”之义，这是基于《周易》的宇宙本体论和天道观。“神道设教”是说：取法天道的神妙变化，而对百姓进行教化。

章学诚《文史通义·易教上》：“《易》以道阴阳，愿闻所以为政典，而与史同科之义焉。曰：闻诸夫子之言矣，‘夫《易》开物成务，冒天下之首’，‘知来藏往，吉凶与民同患’，‘其道盖包政教典章之所不及矣。象天法地，’是兴神物、以前民用’，其教盖出政教典章之先矣。”章氏所说极是。章氏提出“六经皆史”，六经是“先王之政典。”就《易经》言之，施教于民更在有政典之先，且其施教内容，又为政教典章所不及包容。《易》的这一占卜“神物”是预卜吉凶，为民所用，其目的是施教于民。教化有心理学、教育学、哲理的含义。哲理之为哲理，不一定要靠大题目，就是日常生活中所常用的概念，也可以有很精深的分析，而此精深的分析，就是哲理。所以章氏又说“古人未尝离事而言理”。《易》寓哲理于事实之中。《易经》由占卜而哲理化，也就是基于本身的哲学内涵。后世的“诡异妖祥、谶纬术数”，如以阴阳五行生克之理，以推知人事吉凶者，绝不能与《易》之占卜相提并论。

《易》之占卜，以《易》象说事，章氏又比作《诗》之比兴；且其辞通于《春秋》之例。比兴是《诗经》的表现手法。“索物以托情谓之

比，情附物也；触物以起情，谓之兴，物动情也”（明杨慎《升庵诗话》）。卦象是借物托意念，或谓之比；而借卦象、兴联想，而判断占卜之吉凶，或谓之兴。

《春秋》是“经世之书”，《易》也是“经世之书”。《易》以阴阳消长，象征治和乱，象征人事进和退，且“其所为吉、为凶、为晦、为吝，言之至详且悉，以通天下之志，以定天下之世，以断天下之疑”（戴名世语）。所以说“《易》辞通于春秋之例”。

概括言之，（一）占卜是为了教化于民，所谓“神道设教”。（二）占卜取象之说，又通于《诗》之比兴，这里没有任何神秘色彩。（三）卜师判断人事之吉与凶，得与失，进与退，举事之可与否，等等。先是分析而取象说事，所以“取象说事”是必然命题。以愚弄下民以及皇上，取得其相信。（四）《易》“未尝离事而言理”，而是寓哲理于事实之中。

三、论 时

何谓“时”？《周易》的时的概念，其本质在于变易；其形式即先后递承，连绵不绝。《周易》哲理是在动态中去考察天地之道及其秩序，所谓“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”。

中国形上学所烘托的人格类型，方东美分作三类：儒家尚“时”，是“时际人”（Timie-man）；道家崇尚“虚”、“无”，是典型的“太空人”（Space-man）；佛家尚“不执”与“无住”，则是兼“时”与“空”。

《周易》哲学之立论，是在时间历程中去实现人的价值。强调“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”（《易·艮象》）。“时止则止，时行则行”，是掌握势；“动静不失其时”是掌握时。

《周易》将一切事物，举凡自然之生命、个人之发展、社会之演变、价值之体现，一律投注于时间铸模之中而呈现其真实存

在。换言之,《周易》的“时”的概念,不是年、月、日等计量单位。人是存在性的,是历史的存在,这是《周易》所阐述的人的本源性存在方式。将时间和历史观念,引入对人、对存在的理解,这是《周易》哲学对“时”的深切含义。

“大明终始,六位时成,时乘六龙以御天,乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”(《易·乾象》)。太阳驾六龙及时运行于天空,而万物以及人类及时而行动,这也是阐明动静不失其时。《乾》卦的“龙”本来是龙星。但中国字的内涵是复杂的,融合着各种文化观念,在不同时代,不同思想背景下,给予不同意义。龙在后世作为皇权的象征,但在《易传》中却是时间的象征。

“君子进德修业,欲及时也”(《乾·文言》)。进德修业应及时而动。《周易》讨论世界或宇宙,不执着于自然层面,而是阐明社会、人际关系,人生的实际状态。《乾》卦是谈天的,《文言》传却是谈人生实际状态。“进德修业”即是一种“超化”,且不断超化之:

对儒家而言,超化之,成为道德宇宙。对道家而言,超化之,成为艺术天地。对佛家而言,超化之,成为宗教境界。

方东美说:“自哲学眼光旷观宇宙,至少就其理想层面而言,世界应当是一个超化的世界。中国形上学之志业即在于通透种种事实,而蕴发对命运之了解与领悟。超化之世界即是深具价值意蕴之目的论系统。”这三种目的论系统,道家、佛家自有其哲学内涵,且儒家思想与佛家思想在精神上有高度之契合。但儒家更着重于实际的人生。《周易》立论于儒家,使人生社会价值达到最完善境界。而非遁于太虚,或皈依宗教。

人生社会价值,各个时代有着各个时代的内容。《周易》不能预测未来,更不能规定某种价值观,但它提出“天下随时,随时之义大矣哉”,却是一般命题。这就是说人生社会价值在不同时代赋予不同含义。就此一点考虑,《周易》哲学又区别于儒家哲学。

儒家哲学有人提出是一种哲学的人类学,或者说是哲学的人

学。但就其内容如“仁”、如“礼”、如“政”、如“中庸”等等，给人一种“过去时”的概念。儒家是传统文化的重要学派。但现代人着重于现代意识，而非立足于传统，从某种意义讲，这就通向《周易》，虽然《周易》一书也是传统文化的典籍。《周易》哲学强调“时”的概念，或注入“时”的概念，即是各时代要着重研究各时代的时代意识。《周易》不是历史的、“过去时”的哲学，而是“现在时”、“现在进行时”的哲学。这即是其生命力。

我们失去的古代文明——《周易》哲学，应该是复苏的时候了！

四、说 象

前已论及，“易”象是《周易》的基本概念。《易经》是记述“卦”的，从而所记述的是卦象，卦象的内容是：



“仰则观象于天”，这里的象是实体，是天象。如天之苍穷，如日月星辰，都是实体，这些实体以乾☰表之，是物象；“失得之象”，“忧虑之象”，“进退之象”是意象；“山下出泉，蒙，君子以果行育德”，“山下出泉”是物象，引伸为“君子以果行育德”是意象。“天垂象、圣人则之”，无论物象或意象，圣人仿效之，而制定典章制度、道德规范、行为准则，那么物象、意象又谓之法象。

古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

作结绳而为网，以佃以渔，盖取诸离(☲)。

庖牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸益(䷩)。

日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑(䷔)。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，……垂衣裳而天下治，盖取诸乾(䷀)坤(䷁)。剡木为舟，剡木为楫……盖取诸涣(䷺)。服牛乘马，引重致远……盖取诸随(䷐)。重门击柝，以待暴客，盖取诸豫(䷏)。断木为杵，掘地为臼……盖取诸小过(䷽)。

弦木为弧，剡木为矢……盖取诸睽(䷥)。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮(䷡)。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过(䷛)。

《系辞》作者的这种提法，不见得都合乎历史事实，但说明卦象在周代是很重要的概念。研究古代文化，不能不研究卦象，卦象与周人生活实际联系太紧密了。然而人认识问题在逐步深化，把“象”又赋予哲学的涵义：

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器。

制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。

胡适在《中国哲学史大纲》卷上释解：“那种开阖往来变化的‘现象’，到了人的心目中，便成‘意象’。这种‘意象’，有了有形体的仿本，便成种种‘器’。制而用之，便成种种‘法’，举而措之天下之民，便成种种‘事业’。到了‘利用出人民咸用之’的地位，便成神功妙用了。”我的看法是：“见”乃“现”之义，凡出现于宇宙者，都谓之“象”。“象”是“道”的显现或体现；“道”体现为有形体之物，即是“器”。换言之，“形而上者谓之道；形而下者谓之器”，

而“象”是映象“道”的。

中国文字中有两个特殊的字：“龙”和“象”。龙的起源，一说是图腾崇拜，一说是太阳神崇拜。

十二生肖中，如鼠、如牛、如虎……十一个生物，只有龙是古人创造的一种“生物”，实际它并不存在。而象是生物，在古代黄河流域、长江流域确实生存过象。然而古人从生物的形象，赋予各种涵义。“龙”是象征，而“象”经过《周易》的引伸，其内涵极其丰富。假如有人问我，喜欢“龙”？还是喜欢“象”？我的答复是喜欢“象”。“龙”总使我想到皇权；“象”却使我想到优秀的中国文化。

宏观上讲，中国文字有其特殊性。古希腊文，拉丁文，现在欧洲人能读者几？然而中国二千年前之古籍，现代人读之，文字同，语法同，明白如话。中国字的字义与文化发展相联系，一义而多义不断演变，愈显其生命力。即以“象”字为例。如上所述，生物的形象，演变为卦象，演变为哲学的象，演变为下面要谈的各种含义的象。

象通于《诗》之比兴。刘勰说：“观夫兴之托喻，婉而成章，称名也小，取类也大。”姚际恒说：“兴者，但借物以起兴，不必与正意相关也。”以鸟兽草木、雨雪风霜、日月星辰兴起某种思想感情；或象征某种事物、事理，如以睢鸠鸣春求偶，以兴起男女对爱情的追求，这里睢鸠是“象”的作用。樛木是曲木，螽斯是害虫，以为象，虽若美之，实含刺意，章学诚说：“睢鸠之于好逑，樛木之于贞淑，甚而熊蛇之于男女，象之通于《诗》也。”说明一点，章氏理解，“樛木”意为贞淑。“《诗》无达诂”每个人理解的角度不相同。

佛家语的“如”。如之义：“如地之坚相，如水之混相，谓之各各之相，是事相之如也。”这是“如”的一义，即“如”是象这样子之义。禅宗常讲“无我，无住，无著”。既是“无”，那么如何表达自己的思想感情？如何表达自己对人生、对宇宙的看法？如何表达一种境界或哲理？我们说用“如”的手法来表达。所以后来人论诗，主张要“不著一字，尽得风流”。“寒波澹澹起，白鸟悠悠下”。寒波、白鸟都

是实有之物，只把这样子、这境提出来，这即是“如”。而在这样子、这境背后，自有无限深意，要读者自己去体悟。“象”之义又如“如”。

《易》象也通于《庄子》、《离骚》。司马迁说庄子“善属书离辞，指事类情”。话虽不多，很值得玩味。“属书离辞”，说庄子写文章的高超手法；“指事类情”，即以“象”来阐述其深邃哲理及超然物外之意境。《逍遥游》中有北冥之鲲，有传说中的许由，有姑射之山的神人，这都是庄子设置之“象”。旨在说明其透破功、名、利、禄、权、势、尊、位的束缚，而使精神境界逍遥自在，超脱自如。《离骚》也善属辞取象：“皇剡剡其扬灵兮，告余以吉故。”王树枏《离骚注》：“此言神往速行之象……扬灵犹显其神也。”此注屈子取象。“指九天以为正兮，夫唯灵修之故也”。朱熹说：“灵修，言其有明智而善修饰，盖妇悦其夫之称，亦托词以寓意于君也。”王树枏说：“灵修皆善美之义，称君为灵修，犹称君为圣明耳，在君曰灵修，在臣曰好修，其义一也。”“忽反顾以流涕兮，哀高邱之无女。”王树枏说：“此节之意与《远游》篇略同……是时怀王入秦不反，故言无女。女以喻君也。”屈子取象“女”，实指君。《诗》之比兴与屈子为文，相去远之。北人重实际，故其文朴；楚人思想放达，故取象灵活多变。又如《易》之象，多为天、地、山、泽；屈子取象，如香草、美人、灵禽、龙凤、骏马、燕鹤，最为具象。又如“《离骚》所言贤女以比贤臣。胄子之不肖，则曰兰蕙化茅。身不得入朝，则曰帝阍不容”。“既至昆仑，忽临睨夫旧乡，其祖先发祥之地也，悲从中来，而以仆夫悲余马怀兮、卷曲顾而不行，是亦比也”（姜亮夫《简论屈子文学》）。《离骚》结构，是现实与幻想相交织，故其取象，有具象，有人心营构之象，灵活多变，富赡而繁复。

来自西域的佛教也是取象说事。“至于丈六金身，庄严色相，以至天堂清明，地狱阴惨，天女散花，夜叉披发，种种诡幻，非人所见，儒者斥之为妄，不知彼以象教，不啻《易》之龙血玄黄，张弧载

鬼。是以阎摩变相，皆即人心营构之象而言，非彼造作诬诬以惑世也。至于末流失传凿而实之……以象为教，非无本也。”（章学诚《文史通义·易教下》）打开佛学典籍，所取之象，比比皆是。《金刚经》：“一时佛在舍卫图，只树给孤独国。”疏钞注云：“佛者，梵云婆伽婆，唐言佛，佛者觉也。……悟者即名佛、迷者曰众生。”文会说：“佛者，梵音，唐言觉也，内觉无诸妄念，外觉不染六尘。”或者说“觉”象是“佛”。西域佛教纪在汉武帝时传入中国，当时儒家曾视为与“尧舜周孔之道”相对立的“夷狄之术”，认为佛家之说“廓落难用，虚无难信”。实际这是一种误解。佛学取象的背后，有其深邃的哲理。隋唐时代的佛教，各派创立的基础是大乘般若学。在我国形成宗派有：天台宗、三论宗、净土宗、唯识宗、律宗、华严宗、密宗、禅宗。唯识宗的三种“自相”说，集中地概括了其世界观和认识观。后来的“阿赖耶识”说，是唯识宗认识论的发展。“阿赖耶识”梵文原意是“家宅”，有收藏之意。唯识宗看来，“阿赖耶识”是收藏一切世界现象的种子仓库。所以此仓库是世界一切现象的总根据。现象之所以千差万别，完全是因种子性质不同而产生的。那么，“阿赖耶识”或“仓库”，即是佛家取象之说。关于种现关系，可概括为四种情况：种子生种子、种子生现行、现行生种子、现行生现行。哲学观念的不断深化，象也在深化。或曰：象有着深化的哲学内涵，而象又是体现着此哲学内涵的。谈哲学，一说先秦学术与欧洲、印度古代思想相比类；一说先秦诸子之学皆切实际重应用，与欧洲、印度空谈玄理者不同。二说孰是？实际此二说皆是。因为人类思想发展次序大致相同，而历史背景不同，又有相异者。

中国本土之学术，是先秦之世诸子百家之学。《周易》是一部重要典籍。南北朝、隋唐之佛学，受诸印度。佛学取象说事，其末流就是神道、鬼道，以象为实。与中国传统文化中的象，相去甚远。

《离骚》以香草美人喻忠贞之士；《红楼梦》以“太虚幻境”喻女儿国。这都是“象”。“象”可以理解成广义的符号。庄子使用这种

符号，荀子使用这种符号，屈原、李白、李商隐使用这种符号，曹雪芹使用这种符号……。这种广义符号源远流长，源头即是《周易》一书。

五、忧患

“忧患意识”现在为一些海外学者所提出，特别是在香港和台湾以及在美国的一些哲学家所共许。而实际“忧患意识”的提出，古已有之。中国古代哲人有着“超然”与“介入”的双重属性。“超然”在各个历史背景下有着不同的含义。但“介入”却是一种深沉的忧患意识。是以社稷国家为重以及面向人生的入世态度。

《否》卦九五爻辞：“其亡！其亡！系于苞桑。”这是《易经》的呼声，使我们联想到《义勇军进行曲》，一种忧患感，一种民族感，二者结合在一起，表现为一种民族忧患意识。

《系辞下》：“是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”个人命运与国家命运紧密联系，安与危、存与亡、治与乱，对人生与国家大事表现为一种忧患意识。

《坤》卦初六爻辞：“履霜，坚冰至。”履霜之日、想到坚冰将至之时，这是一种忧患。

《系辞下》：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”是以问题提出。实际是读《易》后，给人一种忧患的感觉，所以才问作《易》是否由于作者的忧患？

“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。”殷之末世，周之兴，是一个战争的时代。人民生活动荡不定，所以《易》产生于忧患，故其辞危。周民族产生与兴起的时代，也是《诗经》产生的时代，胡适称之为“诗人时代”。时代特征是忧患多于安乐。《周易》记载有关于周初的开国艰难，军事、政治、生产情况的资料。而周代采诗制度，所采之诗，见于《诗经》者，

一方面歌唱人民的劳动、爱情；另一方面却是诉说人民所遭受的饥饿、徭役、战争以及天灾、人祸、和妇女卑屈的种种不幸。

老子说：“人之大患，在我有身。”庄子说：“大块载我以形，劳我以生。”苏渊雷《易学会通》论及忧患：“圣人知生生之无已，明忧患之无穷，故作易以通变，终未济以求济，庶仁智各有所得，能通天下之志焉”。章太炎说：“其所忧患则在群龙无首、生生不已，生道济生而生终不可济，饮食兴讼，旋复无穷。”又说：“群动而生，旁溢无节，万物不足供其宰割，壤地不足容其肤寸，虽成既济，其终犹弗济。”忧患之义若此。太炎先生论《易》之忧患，更具时代见地，若胡三省之注《通鉴》。

司马迁《报任少卿书》和《史记·自序》，历数古来的大著作，以《周易》打头，《诗》三百篇收梢，总结说：“大抵圣贤发愤之所为作也”，还补充一句：“此人皆意有所郁结。”人生所遭不幸，或为天下忧，而反遭诬害，或忧于国家、民族之兴亡，而愤之为文。忧患表现为忧愤。

作为一个民族的忧患，表现为民族危机感。“履霜，坚冰至”，即是一种危机感。短短五个字，言简意赅。危机感或忧患，是民族生存与发展的机制。《周易》最富于魅力、并引起世人赞颂的，不仅在于它的古老且在古老中蕴藏着适合于各个时代的文明，还在于它在忧患中表现出生之力。“天行健，君子以自强不息”，是又一种忧患意识。

《周易参同契》简介

一、丹书及《周易参同契》

在中国文化发展的长河中，近年来对《周易参同契》的研究，是古老的领域，又是崭新的领域。此研究像冲击波，使一些鲜为人知的道家典籍重现于世，重新估计其学术价值与科学价值。

《周易参同契》是道家炼内丹之著作。因其使用了一套《周易》卦符，所以称作《周易参同契》，其内容与《周易》无关。以卦符构成的数学体系，或称为《周易》数学。其在《周易参同契》中，不仅限于应用，而是在应用中是一种体系的形成。但现代人对它的理解，也还是“隔”，限于泛泛而谈，不克深论。

钱学森提出“唯象科学”。什么叫唯象科学？就是知其然，不知其所以然。一旦《周易参同契》从整个现代科学体系的理论知其所以然，就上升到现代科学了。

《周易参同契》与其他内丹书一样，将人体看作一个小宇宙，有时空观念，有变化观念，有“场”观念。其时间参照系很特殊，即不是顺流之波，而可以顺逆倒转。即方士所说：“顺为人，逆为仙。”我国之金丹术，可溯源至战国时代燕、齐方士之神仙传说与求仙仙药。至前汉始有金丹术。东晋葛洪《抱朴子》有《金丹篇》，但未释金丹之义。陈国符《道藏源流考》说：

丹即丹砂，即红色之硫化汞。金丹者，丹砂而可制黄金（药

金)者。金丹作法,须用飞炼。所谓飞者,即简单之升华;或数物加热至高温,同时所得产物,即行升华也。此种黄金,为黄色物,自汉至晋认为与真黄金相同。至唐初,称此种黄金为药金,并知识别药金与真黄金之法。

收于《道藏》的《真元妙道要略》书中,有道士炼金丹遭到惨重教训的记载。道士们烧炼长生不老之药(金丹),他们把硝盐、木炭、硫磺、砒霜等物,放在一起烧炼时,所得的结果是发生了爆炸,炉坏人亡。为了引以为戒,这个配方如实地纪录下来。但从另一角度看,在古代中国史和世界史上却是一项重要发明。意外地给化学史留下了珍贵的资料。

“气能存生,内丹也;药能固形,外丹也。”《周易参同契》是内丹书,是阐述人体“能量流”的书,是关于生命科学的著作。

《四库全书总目》子部道家类所录《周易参同契》书目有:

(一)《周易参同契通真义》三卷,后蜀彭晓撰。“其分九十章,以应阳九之数。又以鼎器歌一篇,字句零碎,难以分章,独存于后,以应水一之数。又撰明镜图诀一篇,附下卷之末。晓自作前后序。阐发其义甚详。诸家注参同契者,以此本为最古。至明嘉靖中,杨慎称南方有发地中石函者,得古本参同契,以为伯阳真本。……朱子作参同契考异,其章次并从此本。”

(二)《周易参同契考异》一卷,宋朱熹撰。

(三)《周易参同契解》三卷,宋陈显微撰。“以其诠释详明,在参同契诸注之中,犹为善本。”

(四)《周易参同契发挥》三卷,《释疑》一卷。宋俞琰撰。“是书以一身之水火阴阳发挥丹道。虽不及彭晓、陈显微、陈致虚三注为道家专门之学,然取材甚博。其释疑三篇,考核异同较朱子本尤详备。”

(五)《周易参同契分章注》三卷,元陈致虚撰。“其说以金

丹之道，当以阴符道德为祖，金碧参同次之。又称丹书多不可信，得真诀者，要必以参同契悟真篇为主。”

(六)《古文参同契集解》三卷，明蒋一彪撰。“魏伯阳作参同契原本三篇，自彭晓分章作解，后来注家，虽递有并析，而上中下篇之次序，俱仍旧目。至明杨慎始别出一本，称南方掘地得石函，中有古文参同契上中下三篇、叙一篇，徐景休笺注亦三篇、后序一篇，淳于叔通补遗三相类上下二篇、后序一篇，合为十一篇。自谓得见朱子所未见。一彪此注，即据慎本而作，故谓之古文。”

很繁琐的摘录如上。古今载籍，浩如烟海，处则充栋宇，出则汗牛马。即以《参同契》一书，注家各异、版本不同、必汇校考证、然后得出真知灼见。王重民撰《中国善本书提要》所载《古文参同契集解二卷》，此书藏美国国会图书馆。王重民说：

原题：“东汉会稽真人魏伯阳著，明余姚复阳子蒋一彪辑，海虞笃素居士毛晋订。”按此本分上下卷、每卷又分上中下，实为六卷。《四库全书》著录本作三卷者，所据应别是一本。

由此可知《四库全书总目》与其他目录所载有相异处，非《参同契》全貌。学者不得不辨。而“辨章学术，考镜源流”，即是考证学术传刻版本的异同，辨明学术发展的源流，是研究学问必要的途径。

《参同契》难读之点，是其语言的特殊性。《参同契》又是生理炼丹学，是利用人体固有的各种液体、器官、意念或思维活动，丹家概括为精、气、神三宝，来炼就长生不老之“丹”。然而其语言的象征性、模糊性、讲究意境，给研究者带来困难。“《诗》无达诂”，“诗无达诂”，《参同契》也无达诂——起码目前情况如此。

录《周易参同契考异》（四库全书原本、守山阁丛书，宋朱

烹撰)中之一些实词为例:

“胡粉投火中，色壤还为铅”。“金以砂为主，禀和于水银”。“捣治羌石胆，云母及礞磁，硫黄烧豫章，泥汞相炼治，鼓下五石铜、以之为辅枢，杂性不同种，安肯合体居”。“临炉定铢两，五分水有余，二者以为真，金重如体初”。“丹砂木精，得金乃并，金水合处，木火为侣，四者混沌，列为龙虎，龙阳数奇，虎阴数偶”。“白虎倡导前兮，苍液和于后”。“白虎在昂七兮，秋芒兑西酉；朱雀在张二兮，正阳离南午”……。

以外丹术语，以及龙、虎、朱雀等说明体内炼丹过程。

内丹书一些注释，可以研读，然而仍限于注者见解。这不足为怪。因为《参同契》以及其它内丹书本身也还是实践记录，而少于学理。

不容忽视的是《参同契》对中国传统科学的深远影响。现在它又迫使人们用另一种观念与方法去研究《老子》、《庄子》、去研究《道藏》，去研究《周易》卦符系统。《参同契》对生命现象记录的真实与准确，不能不使世人赞颂！这将启示人们去研究失去的中国古代文明。丹书及《参同契》提出的精神或意念作用，将打开过去不敢论及的禁区。

二、精、气、神一家言

精、气、神，内丹书称之为三宝。然而各丹书阐述其义各有侧重。王聘三说：“丹经之古者，《参同契》而外，其《黄庭》乎？人人读《黄庭》，视《黄庭》与《参同契》不相符者，此不足以读《黄庭》也，道无不一贯也。视《黄庭》与《参同契》即一事者，亦不足以读《黄庭》也，立言有专属也。”而以现代学术观念研究者，提出“气”是什么？“意念”是什么？“生命信息”又是什么？是精神，还是物质？是正在探索的题目。李洲

《物质零态存在·零环运动》：

一维的数轴、二维的平面、三维的空间、多维的抽象空间，都是不同“相”的空间，总称为“○”态空间。

空间是依赖于时间的记录才体现出它的存在；时间也只有有在特定的空间中才表现出它的终始运动。所以，我们描述“○”态空间时，一定要把时间联系在一起，给定一个具体事物时空态，称为该事物的“时空相”。这里指的“时空间”，包括难以捉摸的、难以称量的各种场及精神领域在内。……谁都不能否认精神具有时空相，所以精神也是“○”态物。

这里将精神、场、一般物质统一在“时空相”这一概念。精、气、神，有精神概念、有场的概念、有一般物质概念。对其研究，必须探索新的物理论体系。

这里不想涉及有关精、气、神更多的看法。笔者偶然读到一本书：任法融《太上老君作十四字养生诀释义》。任法融说：

古楼观说经台有标明“太上老君作”的一幅石刻楹联：

𪛗 躬 𪛗 𪛗 愈 𪛗 𪛗

𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗

由十四个冷僻字组成的这么一幅俨若天书的联语，曾使多少游人望之愕然，深以不得其解为憾。

又说：

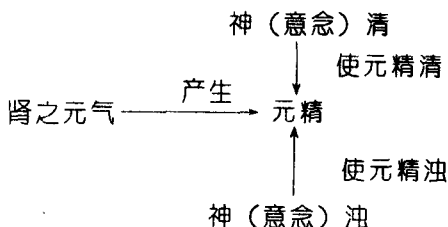
根据道士相传上联读作“五炉烧炼延年药”，下联读作“正道行修益寿丹”。

以太上老君署名，显然是道家之物。或可称为最简丹书，因其仅有十四字。或可称为一家言，因十四字即自成体系。它的特色是古老质朴，且最富趣味。我喻之为道家朦胧诗。对象的复杂性与模糊性有难解之缘，道家创造这十四个字，本身就是模糊的。我理解朦胧诗的特点之一，是一些观念、一些哲理、一些意念、一些情趣、一些意境、一些美学价值，由作者与读者共同去

完成。就此意义讲，对此十四字，后世读者无须破译，各自有各自的体会，层次有深浅之别罢了。

如“𤑔”，“𤑔”二字，人身具精、气、神三宝；人身是丹炉，较为明显。

“𤑔”，自家水也，理解为元精。读此字，丹家可有如下联想：



“𤑔”，任法融引宋玉《高唐赋》、《庄子·在宥》、《宋书·乐志三》，说明“此字由千、万组成，隐含依法修炼，能达到长寿无极的意思”，这是一种见地。

但读《参同契》，我们又有另一种联想。《周易参同契考异》本文：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，谓万乘之主，处九重之室，发号出令，顺阴阳节，藏四俟时，勿违卦日。”初读似在读历史书，而非丹书。“万乘之主”，君也。“发号出令”，君令也。但读后文“孝子用心，感动皇极”句，“孝子”是指火候中震、坎、兑、巽、离、艮六卦。“孝子用心”，即使此六卦严格地按照一定的顺序、一定的规律来进行，使火候的进退不出差错。在“孝子用心”的前一句是“蝗虫涌沸，山崩地裂，天见其怪，群异旁出”。或是丹家炼丹过程的生理、心理状态，或是发外气的某种形容。那么，“万乘之主”是丹家自喻，“千里之外应之”可以理解为丹家之“虚”。

“𤑔”即是：丹家之“虚”，意指炼虚入道之境界。

“愈”，元气为性命之本，心藏神，所以此字代表“元气”和“元神”。任法融引《丹经》中“只知修性不知命，这是修行第一病”

句,释为“它含有延长寿命的意思,道家认为只有性(心)命双修,才能延年益寿”,也是一种见解。

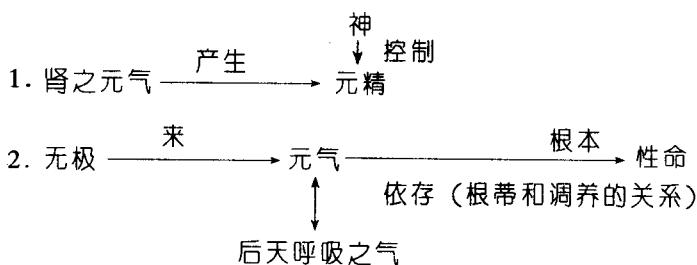
那么 愈 = 元气、元神

𦵏 = 元精

𦵏 = 炼虚入道

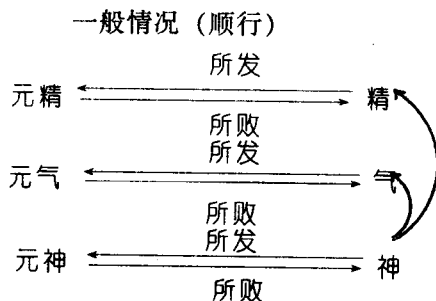
三者联系在一起,是丹家炼丹的全过程。试以图释之:

(一)三宝分论

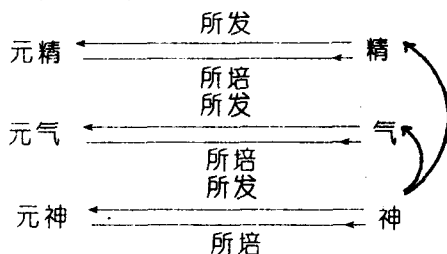


3. 先天精、气、神的作用及后天精、气、神的反作用。三宝之中只有气,先后天并用。精与神则专用后天。

后天之精气、神,即以精、气、神名之;

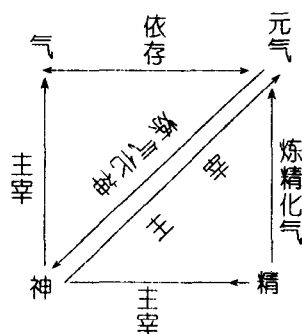


炼丹者（逆行）



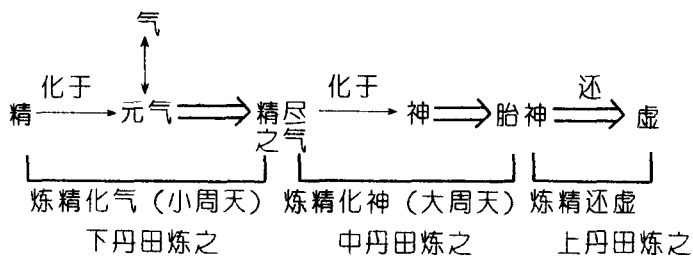
先天之精、气、神，以元精、元气、元神名之。

4. 构造系统

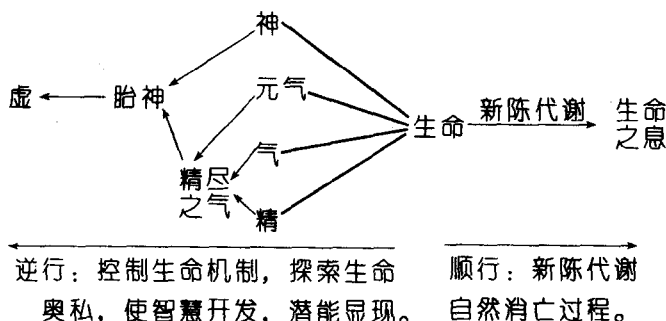


(二) 三宝合论

1. 小、大周天炼丹过程



2. 顺行与逆行。丹家是把人体作为考察研究对象。研究生命的奥秘、生命的机能、生命的新陈代谢过程。假如把生命的开始，自然而然的生存，以至于消亡，称做“顺行”的话，那么丹家是逆其向而行之，以控制其消亡过程，且使生理机制发生质的改变，达到高度有序化，和功能协调，或称为“逆行”。



当然对每字的释义不是唯一的，即不拘一义。一种信息传给你的大脑，随你自身的修养给予信息反馈，达到谐调一致，也许才能理解字的真谛。如“千”，又可如下释之：

北宋张伯端《五清金笈青华秘文金室内炼丹诀》提出“心为君论”。丹经以炼神为主，神藏于心，故心是最根本的。“万”即“万乘之君”为心；“千”是“大千世界”，可引伸为“宇宙统一场”。炼丹者以炼“心”始，以进入“宇宙统一场”终，即“殒”之义。《易·系辞》：“一阴一阳谓之道”。道是自然规律，也可理解为宇宙统一场。《周易》中“太极”的提出，实是“场论”，不过这一概念用的名词不同而已。进入宇宙统一场，即“炼虚入道”。进入这一境界，人的生理、心理、生命现象、思想意识如何变化，只有深于丹道者，说得清楚。

其他字如“湣”、“僂”、“熒”、“桎”，很明显属于炼丹细节，这里就不讨论了。

三、药物·火候

丹经中以火比喻元神，那么火就是炼丹的意念作用。用意念来掌握呼吸，运炼精气，即是火候。清刘一明《悟真直指》说：

“金丹全赖火候修持而成。火者，修持之功力；候者，修持之次序。采药须知迟早，炼药须知时节。有文烹之火候，有武炼之火候，有下手之火候，有止歇之火候，有进阳之火候，有退阴之火候，有还丹之火候，有大丹之火候，有增减之火候，有温养之火候。火候居多，须要彻悟，知始知终，方能成功。”这里给火候一个简明的定义：火候是修持的功力和次序。火候是对药物而言。何谓药物？

药物即指精、气、神。《玉皇心印妙经》说：“上药三品，神与气精，恍恍惚惚，杳杳冥冥。”《参同契》说：“太阳流珠，常欲去人，卒得金华，转而相固，化为白液，凝而至坚。”太阳流珠，即元神。金华，即元精。白液，金色的液体。朱山海语译：“人心中的元神，它像太阳中流出来的珠子一样，飞走不停，它常常要离人而去，突然碰到了从肾间逆流上来的元精，自然转回与其相互为因，溶化为金液，凝结成坚固不坏的内丹。”

“河上姤女，灵而最神。得火则飞，不见埃尘。鬼隐龙匿，莫知所存。将欲制之，黄芽为根”。

朱山海语译：“处在南方离宫午位——三河分野上的姤女（元神）是最灵敏、最神妙的药物。它一遇到火焰（指七情六欲之火）就要飞散，而且见不到它的灰尘。它像阴鬼一样隐秘，又如神龙一样藏匿，不知道它处在哪里（即人的心神活动，不可捉摸）？如果要制伏它，就得用静极而动、在坎宫子位中产生的黄芽（元精）作为根本。”


《参同契》以极其丰富、形象的语言，记录了难以捉摸的意

念运行、精气合会、火候节制。科学方法主要是分析性的，把对象抽象为一些概念，而进行推理或计算，像现在我们所使用的物理的或数学的方法。目的是给表面一团混乱的现象带来秩序和简单性。但这只能得到对象实在性的不同方面，而不能得到实在自身。所以《参同契》作者为了表述实在自身，不用简单分析的方法，而是以形象思维，从不同方面、不同角度、不同体验，让读者去体味实在自身。

过去的哲学家认为物质在实质上是占有空间的东西，但《参同契》中的药物包括意念即神，不占有空间。所以应打破传统的观点，去研究《参同契》。意念只具有“时空相”，表现为四维空间中一串“事件”。这些事件是以某种方式存在，如海中的一波，或一乐音。它不是我们所熟知的空间中的波，而是用我们意识难以领悟、难以描绘的时空相中之波，或概率图式中之波。当我们的眼光，从一种生命现象(炼丹)转移到物理科学的时后，人们所称道的科学定律，便显得苍白无力。需要建立人体科学体系。

如上引“太阳流珠”，所表现的是波，或能量流。《参同契》认为生命过程，是可以调节的，调节机制是火候。火候表现为一种“场”，像磁场、电场、电磁场、万有引力的场一样，这是一种特殊的场，或称之为人体场。人体能量流和人体场构成《参同契》时空相。

俞琰注《参同契》说：“修丹者，法天象地，则身中自有一壶天也。”《参同契》把人体比作一个小型宇宙。人体场以十二辟卦的消长，十二律的相生，以月相圆缺、五行、方位而描述之。《参同契》：

始乎东北，箕斗之乡，旋而右转，枢轮吐萌，潜潭见象，发散精光，毕昂之上， (震)出为征，阳炁造端，初九潜龙。

箕斗但言东北，毕昂但言正西。以星所在位置，言地理之方向，又以地理之方向，以喻人体能量流及场的方向。人体能量流及场是矢量仅以天象或地理方位符号表示之，但非天象或地理方位。

朔旦为䷗(复)，阳气始通，出入无疾，立表微刚，黄钟见子，兆乃滋彰，播施柔暖，黎烝得常。

《论语》皇侃疏：“月旦为朔”，即夏历每月初一为朔，或称朔旦。这时月球和太阳的黄经相等，月球运行到地球和太阳之间，和太阳同时出没，呈现新月的月相。《参同契》以月亮的晦朔弦望和早晚出现方位，象徵周天火候，即人体能量流，人体场。

䷗(复)者，十二辟卦之一。六十四卦中有十二卦叫作消息卦，即辟卦。辟者，君也，言此十二卦总统余卦。十二卦中有息卦六，叫作太阳，即复、临、泰、大壮、夬、乾；消卦六，叫作太阴，即姤、遁、否、观、剥、坤。顾炎武说：“三代以上，人人皆知天文”。“后人文人学士，有问之而茫然不知者矣”（《日知录》卷三十，天文条）。这是历史使然，因为生活对于天文知识的需要性，越来越小了，或者说人类对于自然的驾驭力越来越强了。周代却是以十二辟卦记载，总结天体运行，以及春夏秋冬四季气象变化情况。十二辟卦，代表一年十二月，也喻一日十二时辰。凡卦之六爻，五阴一阳，以阳为主；五阳一阴，以阴为主。即以少为多之主。程序由下而上。《参同契》借助十二辟卦，说明周天火候，即人体场的时空变化概念。下面列出十二辟卦：

䷗(复)五阴一阳，阴气已极，阳气复生。一日之中指夜半子时，一年之中对应十一月。进一阳火候。

䷒(临)四阴二阳，阳气渐进。丑时进二阳火候。应十二月。

䷊ (泰) 三阴三阳，阴阳相承。寅时进三阳火候。应正月。

䷌ (大壮) 二阴四阳，阳气虽盛，犹含阴气。卯时进四阳火候。应二月。

䷌ (夬) 一阴五阳，辰时进五阳火候。应三月。

䷀ (乾) 纯阳，巳时进六阳火候。应四月。

䷋ (姤) 五阳一阴，阳极生阴，以阴为主。午时退阴符候。应五月。

䷌ (遁) 四阳二阴，阴气渐盛，阳气渐衰。未时退二阴符候。应六月。

䷋ (否) 三阳三阴，阴阳二气不相通。申时退三阴符候。应七月。

䷓ (观) 二阳四阴，阴气已盛。酉时退四阴符候。应八月。

䷖ (剥) 一阳五阴，阴盛阳衰，纯阴将至。戌时退五阴符候。应九月。

䷁ (坤) 纯阴。亥时退六阴符候。应十月。

又䷔ 炉施条，开路正光，光耀浸进，日以益长，丑之大吕（音律名），结正低昂。

仰以成䷊ 泰刚柔并隆，阴阳交接，小往大来，辐辏（即族，音律名）于寅，运而趋时。

渐历䷊ 大壮、夬列（即夹钟，音律名）卯门，榆荚堕落，还归本根，弄德相负，画夜始分。

䷋ 夬阴以退，阳升而前，洗濯(即姑洗，音律名)羽翻，振索宿尘。

䷀ 乾健盛明，广被四邻，阳终于巳，中(即仲吕，音律名)而相干。

䷋ 姤姤纪绪，履霜最先，井底寒泉，午为蕤宾(音律名)，宾服于阴，阴为主人。

䷋ 遁去世位，收敛其精，怀德俟时，栖迟昧冥(即林钟，音律名)。

䷋ 否闭不通，萌者(即夷则，音律名)不生，阴伸阳屈，没汨姓名。

䷋ 观其权量，察仲秋情，任蕃(即南吕，音律名)微稚，老枯复荣，荠麦芽蘖，因冒以生。

䷋ 剥烂支体，消灭其形，化炁既竭，亡失(既无射，音律名)至神。

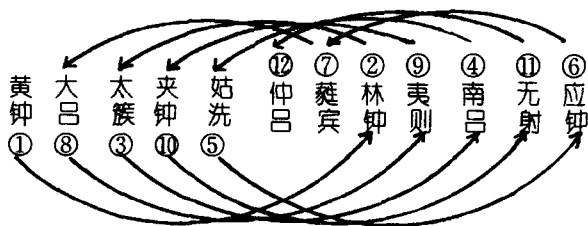
道穷则反，归乎䷋神元，恒顺地理，承天布宣，元远幽眇，隔阂相连，应度育种(应……种，即应钟，音律名)阴阳之原，寥廓恍惚，莫知其端，先迷失轨，后为主君。

无平不陂，道之自然，变易更盛，消息相因，终坤始复，如循连环，帝王承御，千秋常存。

《吕氏春秋·季夏纪第六·音律》：“黄钟生林钟，林钟生太族，太族生南吕，南吕生姑洗，姑洗生应钟。应钟生蕤宾，蕤宾生大吕，大吕生夷则，夷则生夹钟，夹钟生无射，无射生仲吕。三分所生，益之一分以上生；三分所生，去其一下生。黄钟、大吕、太族。夹钟、姑洗、仲吕、蕤宾、为上；林钟、夷则、南吕、无射、应钟为下。”

三分所生，即“三分损益法”，是音律相生的方法。把已知的作为基准的音律数(即律管的长度)分为三等分，每分为 $\frac{1}{3}$ 。益之一分，即 $1 + \frac{1}{3} = \frac{4}{3}$ ，产生新的音律，称为上生；去其一分，即 $1 - \frac{1}{3} = \frac{2}{3}$ ，产生新的音律，称为下生。晚周的尺度，一尺长约二十三厘米。黄钟管长九寸，去其一分，得六寸，是林钟的管长尺寸，即“黄钟下生林钟”。林钟管长六寸，益之一分，得八寸，就是太簇管长尺寸，即“林钟上生太簇”。

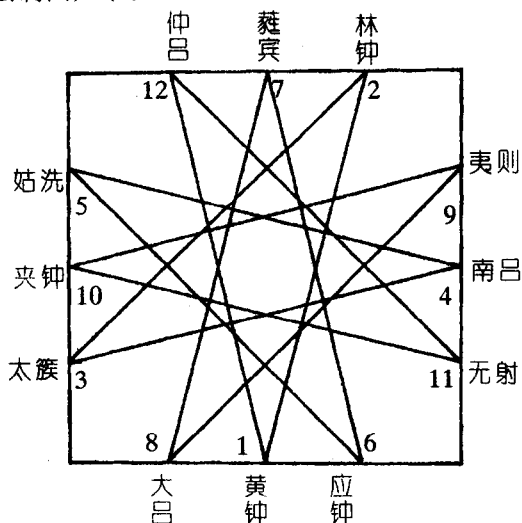
这是一种律算，与公元前6世纪希腊哲学家毕达哥拉斯的律算法相仿。人类的某种认识相通。或宇宙的某种规律相通。《参同契》作者以此揭示人体生命的场，是偶然？还是必然？值得玩味。杨荫浏《中国音乐史纲·上古期的乐律——十二律》中，绘制一张图，录之如下：



以十二律象征周天火候，即人体场。这是大的区划。而每律配七调，如黄钟有：黄钟宫、黄钟商、黄钟角、黄钟变、黄钟征、黄钟羽、黄钟闰。十二律计八十四调，以此象征场的变化或时域是很细密的。

《参同契》以月相和方位象征人体能量流和场的变化，故方士说：“有人问我修行事，遥指天边月一轮。”而高山流水，如聆乐章九奏，何不以象之火候。再者，历来注《参同契》，多着重于阴阳、五行、十二辟卦之说，少言律事，故下述以音律设其

喻。绘制图如下：



中，音律及数字符号是顶点，顶点之间的连线是路径。以图论方法，可以象征各种关系。如构造信息符号序列：

(1、2)、(2、3)、(3、4)、(4、5)、(5、6)、(6、7)、(7、8)、(8、9)、(9、10)、(10、11)、(11、12)、(12、1)……
(1)

前一数称生数，后一数称成数。这象征人体场的某种变化。也可产生某种跳变，如构造序列：

(1、6)、(6、7)、(7、2)、(2、9)、(9、10)、(10、11)、(11、8)、(8、6)、(6、1)……(2)

对换可以表示为轮换，(1)式之轮换是：

(1、2、3、4、5、6、7、8、9、10、11、12)(3)

(2)式之轮换是：

(6、7、2、9、10、11、8)(1、6)(4)

数字也可表示十二辟卦的进阳火候：

(1、8)、(8、3)、(3、10)、(10、5)、(5、12)……(5)
和退阴符号：

(7、2)、(2、9)、(9、4)、(4、11)、(11、6)……(6)

以上对人体场的表示，只是“取象之说”。可以借助于图论、群论、组合数学构造人体场的数学模型，探索人体能量流和场的关系，且将意念和一般物质统一在场论中。取象之说是抽象的第一步，因为这里还有量的测量和质的规定性。

《参同契》象征人体能量流和场，又采用纳甲之说：“纳甲”是汉代《易》学术语，将八卦与天干、五行、方位相配合：

甲乾乙坤，相得合木，故甲乙在东。

丙艮丁兑，相得合火，故丙丁在南。

戊坎己离，相得合土，故戊己居中。

庚震辛巽，相得合金，故庚辛在西。

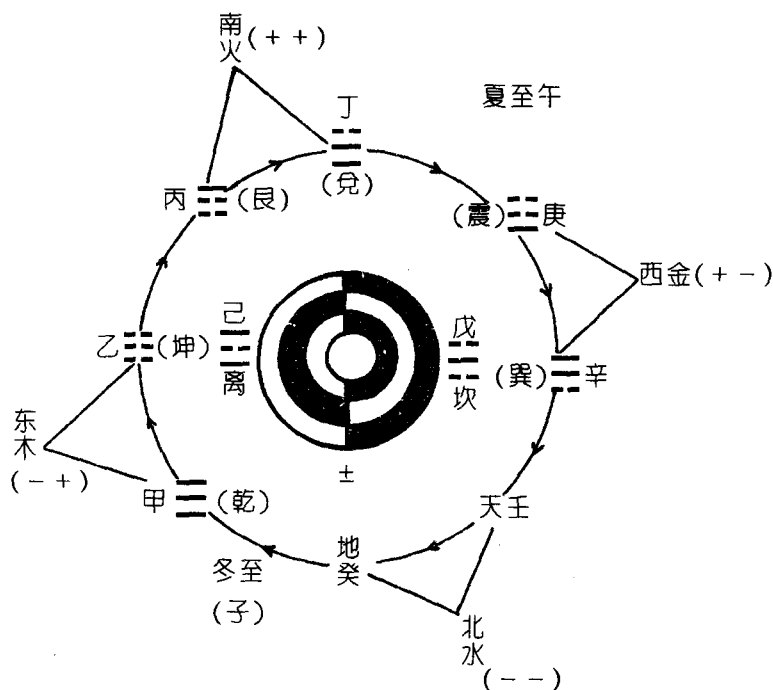
壬壬地癸，相得合水，故壬癸在北。

天干为十个符号；八卦为八个符号，又外加天地，也构成十个符号，而成映射关系：

甲	→	乾	→	木	→	东
乙	→	坤	→			
丙	→	艮	→	火	→	南
丁	→	兑	→			
戊	→	坎	→	土	→	中央

己	→	离	→			
庚	→	震	→	金	→	西
辛	→	巽	→			
壬	→	天	→	水	→	北
癸	→	地	→			

依此映射关系构造纳甲图：



其中，(一)坎离表示药物，以阴中含阳(☲)、阴中含阴(☵)之义合成人体能量流矢量。《参同契》：“土旺四季，罗络始终，青赤白黑，各居一方，皆禀中宫，戊己之功。”“土”(人体能量流矢量)的存在形式：以时间而言，春夏秋冬；以矢量指向言，东南西北(象征三维空间，或人体小型宇宙空间)；以颜色而言，青赤白黑；以变化而言，基于戊己之阴阳内在功力及场之作用。

(二)时间若以一年为喻，即木火金水分配于春夏秋冬。冬至以后属木火，夏至以后属金水。以符号表示，设木为“一十”，火为“十十”，金为“十一”水为“一一”。

若以一日为喻，则子时以后属木火，午时以后属金水。“根据《参同契》体系，方家有活子时之说。他们体验到人体能量流产生和运行周期的时间，不是死的、绝对的、无条件的、不变的；而是活的、相对的、有条件的，随锻炼程序和人身内部机能的变化而变化的，因此这是任何外在的普通的计时仪器所测不准的”。（周士一、潘启明《周易参同契新探》）。丹家认为天、人一体，强调于一阳初生之时开始炼功，谓之子时功。但功夫较高之后，则不拘时辰，药生即可炼功，这就谓之活子时。《还丹复命篇》：“炼丹不用寻冬至，身中自有一阳生”，即活子时是指小周天丹法中起火的时机。那么，时间序列（一十）、（十十）、（十一）、（一一）、（一十），不必固定于某一时刻。

（三）以纳甲取象，可以构造人体场。人体场有时间信息和矢量信息。如：

$\langle (一十) \begin{smallmatrix} \text{☰} \\ \text{☷} \end{smallmatrix} \rightarrow \begin{smallmatrix} \text{☷} \\ \text{☰} \end{smallmatrix} \rangle, \langle (一十) \rightarrow (十十) \begin{smallmatrix} \text{☷} \\ \text{☰} \end{smallmatrix} \rightarrow \begin{smallmatrix} \text{☰} \\ \text{☷} \end{smallmatrix} \rangle, \langle (十十) \begin{smallmatrix} \text{☷} \\ \text{☰} \end{smallmatrix} \rightarrow \begin{smallmatrix} \text{☰} \\ \text{☷} \end{smallmatrix} \rangle \dots\dots$ 等等。

这是极其简单的表示，以建立人体场的概念。但信息极其复杂，需专书论述。

此外，《参同契》建立场的概念，又绘有“月体纳甲图”，以月象象征火候，即人体场。月象除是一种符号意义外，月亮的引力如对海洋产生潮汐那样，对人体场产生影响。此外，又有“太极图”，是将人体场由离散值变为连续值的一种数学取象表示。